الطبعة الثانية
منقحة ومزيدة

رزيقة عدناني

تعطيل العقل في الفكر الإسلامي



يخدم الإسلام أم يضر به؟

أفريقيا الشرق

تعطيل العقل في الفكر الإسلامي

يخدم الإسلام أم يضر به؟



المؤلفة : عدناني رزيقة
عنوان الكتاب: **تعطيل العقل في الفكر الإسلامي**
يخدم الإسلام أم يضر به؟
رقم الإيداع القانوني: 2011 MO 2267
ردمك : 978-9981-25-786-3
أفريقيا الشرق - المغرب
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء
الهاتف : 04 95 25 22 05 - 13 98 25 22 05
الفاكس : 20 29 25 22 05 - 80 00 44 22 05
مكتب التصفيف التقني : 39، زنقة علي بن أبي طالب - الدار البيضاء
الهاتف : 54 / 53 67 29 22 05 الفاكس : 72 38 48 22 05
البريد الإلكتروني : E-Mail : africorient@yahoo.fr
www.afrique-orient.com



رزيقة عدناني

تعطيل العقل في الفكر الإسلامي

يخدم الإسلام أم يضر به؟

أفريقيا الشرق



إهداء

هذا الكتاب. .

أقدمه لكل إنسان بسيط يطرح في الخفاء،

بينه وبين نفسه، أسئلة لا يستطيع أن يبوح بها،

ليعرف أنه ليس الوحيد الذي يطرحها.



مقدمة الكتاب

إن الفكرة تولد في رأس صاحبها، لكن لا وجود ولا معنى لها إلا خارجه، أي عند التعبير عنها. ولا يهم أن تكون الفكرة صحيحة أم خاطئة، لكن المهم أن تضاف إلى ساحة معركة الأفكار، تساهم في إثراء النقاش والجدال، وتساهم في توليد الأفكار التي تحدث التغير والتطور.

لكن الكثير من الأفكار لا يتعدى وجودها مجال الكتاب الذي يحملها أو دائرة المثقفين الجامعيين المختصين. تلك الأفكار مهما كانت قيمتها العلمية والاجتماعية لا يمكن أن تحدث التغير الذي يجعل الشعوب تقوم بقفزات في التاريخ. إلا إذا وجدت من يلعب دور الجسر بينها وبين الطبقة العامة فيوصلها إليها. لأن التغير تحدثه الطبقة العامة حين تؤمن بالفكرة، فتضيف إلى قوتها العددية قوة الصمود والثبات.

لما تكون الأمة في أزمة، لما تداهمها المشاكل من كل جهة، ويضيق عنها الوقت، تكون مسؤولية المفكر إزاء فكرته أكبر ومسؤوليته هي العمل على توصيلها إلى الناس. ولا يمكنه ذلك إلا إذا خاطب الناس بأسلوب يفهمه أكبر عدد ممكن من الناس.

عدناني رزيقة




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

مشكلة الفكر الإسلامي مشكلة المعرفة،
بين المصدر الإلهي والمصدر البشري



هناك أشياء وأمور الحديث عنها ليس أمرا هينا،

حين يكون الحديث خارج المألوف،

أو خارج القوارب الذي يسمح بالحديث ضمنه،

من يملكون زمام أمور الفكر والتفكير.



لقد شيّد المسلمون ما بين القرن الثامن والثالث عشر الميلادي حضارة عريقة وغنية استطاعت بكل جدارة أن تسجل اسمها في سجل الحضارات الإنسانية. وإذا كانت كل حضارة تقوم على عنصر أو ميدان تتميز به ويعطي لها خصوصيتها، كالحضارة المصرية القديمة التي كانت حضارة ما بعد الموت والحضارة اليونانية التي كانت حضارة العقل والحضارة الإسلامية التي كانت حضارة النص مثلما يقول ناصر حامد أبو زيد[1]، نسبة لأهم مكوناتها، فإن الحضارة في الحقيقة لما تداهم أمة ما، فإنها تداهمها من كل الجوانب، فلا تدع مجالا دون أن تترك فيه بصمتها. يلخص المفكرون الإنتاج الحضاري بوجه خاص في ميدانين: الإنتاج المادي من علوم طبيعية وتكنولوجيا... والإنتاج المعنوي من سياسة واجتماع وفلسفة وفن وأدب...

يتلون الجزء الأكبر من الإنتاج المعنوي في الحضارة الإسلامية بالدين الإسلامي، كالسياسة والاجتماع والتشريع، إلى جانب التفسير وعلم الحديث وأمور العقيدة والتوحيد وفلسفة التعامل مع القرآن ومنهجية البحث في مختلف العلوم الدينية التي يمثل الإسلام محورها الأساسي. يندرج هذا المنتوج المعنوي في الحضارة الإسلامية تحت عنوان الفكر الإسلامي. فماذا نعني بالفكر الإسلامي؟

---

1 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علم القرآن، ص 9، المركز الثقافي العربي.



يمكن أن نُعرِّف الفكر الإسلامي بكونه: كل نشاط الفكر وإنتاجه حين يأخذ الإسلام موضوعا للدراسة والبحث، أي يأخذه موضوعا للتفكير. ينظم الفكر الإسلامي بذلك إلى الإنتاج المعنوي غير المادي، الذي أنتجه فكر المسلمين. وإنْ كان بعض الكتاب يدرجون في الفكر الإسلامي كل الإنتاج المادي والمعنوي الذي ظهر في الحضارة الإسلامية. لأنهم يشترطون لكي يكون الفكر إسلاميا أن يكون الإنتاج قد حدث تحت ظل الحضارة الإسلامية، وعلى أساسه يعتبر أصحابه مسلمين. ويشمل الفكر الإسلامي، بذلك عندهم، كل الإنتاج الحضاري للمسلمين الأمر الذي لا نتفق معه. أولا: لأن الحضارة الإسلامية ليست إنتاج العلماء المسلمين فحسب، وإنما هي إنتاج شاركت فيه كل العناصر الدينية والثقافية التي كانت تعيش في الدولة الإسلامية. ثانيا: لأنه لا يكون الفكر إسلاميا إلا إذا كان لا ينفصل عن موضوع الإسلام. وقد أنتج المسلمون في ظل الحضارة الإسلامية من العلوم المادية ، كالميكانيكا والطب والرياضيات ومختلف العلوم الطبيعية المادية، ما لا يتطلب التفكير فيها النظر في الإسلام، والتي ترعرعت دون تأثير الدين عليها. ذلك أن الطبيعة لا تعرف حدودا جنسية أو دينية، والعلم الذي يدرسها لا يعرف حدودا جنسية أو دينية، وإنما هو فكر علمي إنساني شامل فحسب.

يطلعنا الفكر الإسلامي أيضا على طبيعة التفكير عند المسلمين، أي أنه يعطي لنا صورة عن كيفية حدوث عملية التفكير عندهم، حين يتناولون الإسلام موضوعا للبحث والتفكير.

لهذا فإن الفكر إذا تناول الإسلام وأصحابه ليسوا مسلمين، مثلما نرى مع المستشرقين، لا يندرج ولا ينظم إلى دائرة الفكر الإسلامي. لأن أصحابه ليسوا مسلمين أو ليسوا من ثقافة إسلامية، وإنما تناولوا الإسلام من الخارج. وبالتالي فإن تفكيرهم لا يطلعنا على طبيعة الفكر



والتفكير عند المسلمين. لذلك لما نتحدث عن الفكر الإسلامي نذكر مثلا حامد أبو زيد، ونوال السعداوي وأمال قرامي ومحمد أركون وسيد قطب والعشماوي وزكي الميلاد وفاطمة زهراء مغنيسي، ولا يخطر على بالنا أن نذكر مثلا برنارد ليويس Bernard Lewis أو أي مستشرق آخر. لذلك فالفكر الإسلامي هو فكر المسلمين (أفكارهم وطريقة تفكيرهم) حين يأخذ الإسلام موضوعا له.

لكن إذا كان بعض المفكرين يوسعون من دائرة الفكر الإسلامي حين يضمون الإنتاج المادي إليه، فإن البعض الآخر يريد تضييقها حين يشترط أن يكون لهذا الفكر خصائص معينة دقيقة، إذا لم يحترمها الفكر أو الشخص عندما يفكر، لا يعد تفكيره إسلاميا، ولو كان الفكر الذي قام به فكر مسلم، (ولكن في نظرهم صاحبه لا يعد مسلما أيضا). من هذه الشروط أن يكون الفكر قد انطلق «من منطلقات ومقدّمات فكرية إسلامية أو منسجمة مع الخط الإسلامي، وسارت وفق منهج تفكير إسلامي، واستهدفت تحصيل نتائج وفق هذه المقدمات وطريقة التفكير التي اعتمدتها، مستهدفة الحصول علىٍ نتائج فكرية ذات طابع وهوية إسلامية، سيكون هذا التفكير تفكيراً إسلامياً. أما إذا لم يجر التفكير وفق تلك المبادئ الإسلامية الثلاثة، فلن نصفه عِلى أنّه تفكير إسلامي، لأنّه انطلق من مقدمات غير إسلامية، وتحرّك وفق منهج تفكير غير إسلامي، وانتهى بصورة حتمية إلى نتائج غير إسلامية»[2]. أو أن تكون للفكر «وجهة إسلامية، أي خاضعة للمنهجية الإسلامية التي حددتها الشريعة الإسلامية. وبذلك يتم إخراج كل الفلسفات والأفكار والمفاهيم التي تعتمد خلفية عقدية أو فلسفية غير إسلامية»[3]. وهي شروط متعسفة، لأن التفكير وإن لم يتم وفق القوالب

2 - من كتاب الفكر الإسلامي، موقع Balagh.com

3 - عبد العزيز انميرات (موقع أنتيرنات).



التي نريدها له والشروط التي حددناها له، لا أحد يستطيع أن ينكر أنه تفكير إسلامي، إذا كان أصحابه مسلمين، وتناولوا الإسلام موضوعا للتفكير. لا يمكن مثلا أن نعتبر سلوك بعض الجزائريين أنه ليس سلوكا جزائريا، لأنه لا يتفق مع القوالب الأخلاقية للسلوك مثلما نراها أو مثلما وضعناها. مهما كان السلوك داخل القوالب التي وضعناها أو خارجها، ما دام قام به جزائريون، فهو سلوك جزائري حتما ويطلعنا على طبيعة السلوك الاجتماعي للجزائريين.

وهو نفس الأمر بالنسبة للفكر. والدليل على ذلك أن المؤرخين للفكر الإسلامي لا يهملون مدرسة أو مذهبا مهما كانت طريقة تفكيرها أو تفكيره، ومهما كانت طبيعة أفكارها أو أفكاره، كالمعتزلة والصوفية التي يرى الكثير ممن أعطى لنفسه حق وضع قوالب للفكر أنهم انحرفوا. وإن كانت هذه الشروط والقوالب من الناحية العملية لا معنى لها لأنها لا تمنع الفكر، إذا اكتسب من الإرادة ما يكفيه، أن يقوم بعملية التفكير وينتج أفكارا ويجدد الأفق.

ما هو التفكير ومتى يحدث؟

التفكير نشاط تقوم به النفس، وإن كان ليس النشاط الوحيد لها. لذلك فإن ما يميز التفكير عن غيره من النشاطات التي تقوم بها النفس، هي تلك الأفكار التي تتولد من عملية التفكير. يحتاج الفكر لكي يقوم بوظيفته، أي التفكير، إلى مثير (والفكر ينتقل من مثير إلى مثير). وحتى يثير الموضوع عملية التفكير ويكون موضوعا لها، لا بد أن يظهر على شكل مشكلة أو عقدة، ولا بد أن يشعر الشخص بتلك المشكلة. فالمشكلة التي لا نشعر بها لا تعد مشكلة بالنسبة لنا. ولكن الشعور بالمشكلة لا يكفي إذ لا بد أن يصحبه شعور برغبة أو ضرورة في إيجاد حل لها. لأن المشكلة التي لا يليها هذا الشعور لا تشد الذهن



ولا تثير التفكير. إن الرغبة في الوصول إلى الحل هي التي تدفع النفس للبحث، من أجل التخلص من المشكلة، وتخلق تلك المعاناة الفكرية التي لا تنتهي إلا ببلوغ الحل. فتبلغ النفس بذلك الراحة التي تسعى إليها باستمرار. تزداد شدة المعاناة الفكرية بزيادة تعقيد المشكلة وصعوبة الوصول إلى الحل. لذلك فالمعاناة الفكرية التي نشعر بها، لما نريد أن نعرف مثلا على أية ساعة بالضبط يجب أن نخرج من المنزل حتى لا نصل متأخرين إلى العمل، ليست كالمعاناة الفكرية التي نشعر بها عندما نتساءل مثلا إذا كانت العدالة حلما ممكن التحقيق أم حلما مستحيل التحقيق. ومهما كانت هذه المعاناة النفسية، شديدة أو خفيفة، بدونها لا يكون التفكير ولا الإنتاج الفكري.

لذلك إذا كان الفكر الإسلامي في الفترة الحضارية الإسلامية قد عرف نشاطا ثريا متنوعا وعميقا، مثلما يظهر لنا من خلال الإنتاج الفكري الذي تركه لنا، فلا شك أن المسلمين قد عرفوا معاناة فكرية بمستوى ذلك الإنتاج وتلك المواضيع التي اهتموا بها والمشاكل التي طرحوها. والسؤال الذي نطرحه هو: متى بدأت معاناة الفكرية للمسلمين؟ وما هي المشاكل التي أثارت تفكيرهم وأدت إلى ظهور تلك المعاناة؟ إذا عرفنا خاصة أن العرب الذين تنسب إليهم هذه الحضارة لم يكونوا أهل علم أو فلسفة، ولم يهتموا بأي بحث فكري أو معرفي من قبل، وإنما كانوا شعراء وخطباء، تحركهم مشاعرهم وعواطفهم فحسب.

إن كل الظروف، التي أحاطت بحياة المسلمين الذين تلقوا الرسالة وعاشوا فترة البعثة، كانت تقول أنهم سيعرفون أكبر المشاكل الفكرية والاجتماعية والنفسية والفلسفية إثر الانقلاب الجذري الذي عرفته حياتهم حين انتقلوا من حياة ما قبل الإسلام بقيمها وأفكارها وظروفها إلى حياة ما بعد الإسلام بقيمها وأفكارها



وظروفها المختلفة. وكان من الطبيعي أن وضعية كهذه تثير فضول الإنسان وتساؤلاته. لكن ما حدث أن هذه الفترة من حياة المسلمين، على العكس من ذلك، عرفت هدوءا فكريا مميزا سببه أن الرسول (ص) منبع ومصدر معرفتهم كان يعيش بينهم. كان المسلمون، إذا شعروا بغموض أو حيرة إزاء دينهم الجديد أو تولد في نفسيتهم تساؤل، يطرحون الأمر مباشرة على الرسول(ص) الذي كان يجيب عنه إما بأقوال أو أفعال وإما بتلاوة آيات قرآنية ويحل بذلك كل مشاكلهم.

كان إيمان المسلمين بالرسول(ص) وتصديقهم بكلامه، جعلهم يأخذون به دون تردد ودون أن يراودهم في صدقه شك أوربية. الأمر الذي كان يوفر عنهم عناء البحث وما ينجر عنه من حيرة ومعاناة فكرية ونفسية. لذلك لم تعرف هذه الفترة التاريخية الإسلامية بحثا فكريا أو فلسفيا معينا. واستمر الوضع على حاله إلى أن توفي الرسول(ص)، وفقد المسلمون بموته المصدر الذي ينهلون منه المعرفة. وإن كان الرسول قد ترك لهم أقوالا يهتدون بها وأفعالا يقتدون بها وكتابا يحمل في صفحاته دينهم ودنياهم، إلا أنهم سرعان ما شعروا بحاجتهم إلى مزيد من المعرفة لمواجهة ظروف حياتهم، بعد أن تجددت، وظهرت فيها مشاكل أخرى لم تكن معروفة أيام الرسول (ص). لأن «الوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص»[4] كما يقول ابن خلدون، أو لأن الحكم الذي ذكرته لم يعد مناسبا لمواجهة المشكل المطروحة. وكان الأمر طبيعيا لأن المجتمعات تتطور والمشاكل تتغير.

أثار هذا الجو الاجتماعي الجديد نشاطا فكريا غايته إنتاج تشريعي جديد، ينظم المسلمون بواسطته حياتهم الاجتماعية الجديدة، ووضع فلسفة تحدد طريقة تعاملهم مع نصوص الكتاب والسنة. وهما نقطتان مرتبطتان لا فصل بينهما لأن تلك الفلسفة هي التي تحدد كيف تكون

4- ابن خلدون، المقدمة، ص484، الدار الذهبية.



حركة التشريع . وكان ذلك أول استعمال للفكر البشري كمصدر للمعرفة والتشريع . بل كان ذلك أول استعمال لمصدر آخر غير الوحي في ميدان التشريع . الأمر الذي لم يتعود عليه المسلمون الذين كانوا ينهالون المعرفة الدينية والتشريعية من الرسول (ص) مباشرة من والآيات القرآنية التي كان يتلوها عليهم فودعوا الرسول (ص) وكلهم يقين أن الكتاب والسنة، اللذان ورثاهما عنه، فيهما من العلم والمعرفة ما يحتاجون إليه ما ظل وجودهم على هذه الأرض إذا أرادوا أن لا يضلوا أبدا. فكان من الطبيعي أن يثير ذلك تحفظاتهم وتساؤلاتهم حول مشروعية هذا المصدر الجديد للتشريع وحاجتهم إليه.

أول من مارس المجهود الفكري لغاية التشريع في تاريخ الفكر الإسلامي هم الصحابة رضوان الله عليهم. ولم يكن ذلك لمعرفة أحكاما شرعية جديدة للحوادث التي لم تذكرها النصوص فحسب، بل أيضا لتغيير أحكام ذكرتها. ذلك عندما اعتبروا أن الأسباب التي من أجلها وضعت تلك الأحكام قد تغيرت بتغير الظروف رغم الزمن القصير الذي كان يفصل بين أيامهم وأيام الرسول (ص). يقول مهدي فضل الله: «حتى إن بعض الصحابة كان يغير التشريع أو الحكم عند تغيير الوصف المناسب له المنصوص عليه. وقد فعل ذلك عمر بن الخطاب في أمر المؤلفة قلوبهم، فالله تعالى شرّع للمؤلفة قلوبهم سهما في الزكاة أو الصدقات، اتقاء لشرهم وبغاية اجتلابهم وتأليف قلوبهم «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم»، ولكن عمر حبس عنهم سهمهم، لأن وصف التأليف المناسب للحكم لا يكون معتبرا إلا عند حاجة الإسلام إليهم. وإذا لم يكن الإسلام في حاجة إليهم فلا تأليف ولا صدقة»[5].

---

5 - مهدي فضل الله، مباحث في الإبستمولوجيا العربية الإسلامية، ص 88 و87، دار الطليعة.



كذلك ألغى عمر حد السرقة في عام المجاعة بسبب انتشار الفقر حسب المؤرخين. لقد حكم عمر أن تطبيق حد السرقة في تلك الظروف ليس عدلا ولا في صالح المجتمع الإسلامي، رغم أن النص كان واضحا في هذا الأمر، مثلما تبين الآية 38 من سورة المائدة **﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكلا من الله والله عزيز حكيم﴾**.

كان من المفروض أن يثير هذا الاجتهاد مشكلة، وكان من المفروض أن يتساءل المسلمون عن قيمة ومشروعية وفائدة تلك الأحكام الشرعية الجديدة، وهذا المصدر الجديد للمعرفة والحكم وحاجة المسلمين إلى كل ذلك مثلما كان الحال بعد ذلك. لكنهم لم يفعلوا ولم تعرف فترة الصحابة مشكلة مشروعية الأحكام التي لم يكن مصدرها النص، ولا مشكلة الفكر البشري كمصدر للمعرفة التشريعية. السبب أن أغلبية المسلمين رأوا في أحكام التي تصورها الصحابة واهتدوا إليها بفكرهم، نوعا من الاستمرارية الشرعية لأحكام الرسول (ص) ومعرفته. فهذا القرآن كلام الله وذاك رسول الله وأولئك أصحاب رسول (ص) الله أقرب الناس إلى فكره وروحه. فلم يعتبروا ما أضافه الصحابة من الأحكام بدعة وما غيروه منها تمرد عن الدين.

كان ابن حنبل مثلا يقول أن: «أصول السنة هي التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله (ص)، والإقتداء بهم وترك البدع، وكل بدعه فهي ضلالة». وبالتالي فإن المسلمين لا يعتبرون بدعة ما استحدث من الأحكام والأفعال في أيام الصحابة، ويعتبرون بدعة تلك التي أضيفت في فترة ما بعد الصحابة.

لكن المشكلة لم تنته عند هذا الحد لأن الصحابة ماتوا بدورهم والحياة لم تتوقف عن النطور والتغير، ومشاكل اجتماعية جديدة وعديدة أخرى ظهرت. وجد المسلمون أنفسهم مرة أخرى أمام نفس المشكلة، وهي أن اعتمادهم على الوحي وحده كمصدر لمعرفة



القوانين الشرعية التي يواجهون بما مشاكلهم لا يكفي. وإن لم يكن في صدرهم مثقال ذرة من الشك في أن القرآن كتاب دين إلهي والمعرفة التي يحملها معرفة كاملة ومقدسة، فإن حياتهم الجديدة والزمن، الذي يبعدهم شيئا فشيئا عن فترة الرسول (ص) والصحابة، يشعراهم أن ما ورثوه من قوانين شرعية لم يعد يستجيب لمتطلبات مجتمعهم وأحواله وملابساته الجديدة وأن ما كانوا يعرفونه من معاني القرآن وأحكامه ناقص لا يكفي. لأن الآيات التي فسرها الرسول (ص) هي تلك التي كانت لها علاقة بحياة المسلمين في عهده أو التي طرح فيها المسلمون سؤالا معينا. أما التي لم يكن لها سبب واقعي للحديث عنها أو التطرق إليها أو لم يطرح فيها المسلمون سؤالا، فقد سكت عنها ولم يفسرها.

كل هذه العوامل أثارت تفكير المسلمين وفرضت عليهم استعمال فكرهم كمصدر لمعرفة النصوص القرآنية وتصور الأحكام الشرعية التي تتطلبها حياتهم الجديدة. وإن كان ذلك استعمال للفكر كمصدر آخر للمعرفة التشريعية، مرة أخرى، لم يخلق في نفسيتهم أي شعور بالذنب أو الخطأ، ما دام الصحابة قبلهم سلكوا نفس المسلك الاجتهادي، وما فعلوه هم سوى أنهم ساروا على نهجهم.

إلى أن أعلن أبو حنيفة عن ذلك في موقف ابستيمولوجي واضح، وأكد من خلاله أن الرأي مصدر للمعرفة التشريعية بعد مصدر الوحي. والرأي ليس إلا فكرة يضعها ويتصورها فكر الإنسان، تعبر عن نظرته الخاصة إلى الأحداث والأشياء والعلاقات القائمة بينها. أثار موقف أبي حنيفة ردا فعليا شديدا من طرف الكثير من المسلمين لتعارضه واصطدامه بالفكرة الراسخة في ذهنيتهم وهي أن الأحكام الشرعية التي تنظم حياة المسلمين لايمكن أن يكون لها مصدرا آخر غير الوحي. رغم أن المسلمين لم يستغنوا عن فكرهم منذ اللحظات الأولى لفترة ما بعد الرسول (ص). الأمر الذي يدل على الفرق الكبير بين استعمال



الرأي أو الفكر كمصدر للمعرفة التشريعية، والإعلان عنه في موقف ابستيمولوجي صريح والاعتراف به.

أكبر معارضي أبي حنيفة كان الإمام مالك ابن أنس الذي رفض أن يكون للفكر البشري أي دور في المعرفة الدينية والشرعية. ودليله على صحة موقفه أن أهل المدينة لم يكن لهم مصدرا آخر للمعرفة غير ما أتى به الرسول (ص). وكان يتحجج بأهل المدينة لأن المدينة هي مهبط الوحي وموطن الرسول (ص) وأهلها أقرب الناس إليه وإلى سنته، وهم بذلك، عنده، أكثرهم فهما للدين الذي جاء به. يقول ابن خلدون: «واعلم أن الإجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني من هذا المعنى، وإنما اعتبره من حيث إتباع الجيل بالمشاهدة للجيل أن ينتهي إلى الشارع صلوات الله وسلامه عليه»[6]. وكان ذلك بداية الصراع والجدل الفكري الإسلامي الذي انصب حول إشكالية مشروعية استعمال الفكري البشري والحاجة إليه في ميدان التشريع وتنظيم المجتمع.

لم يتساءل المسلمون طبعا إذا كان مصدر المعرفة الوحي أم الفكر مثلما تساءل الإغريق إذا كان مصدر المعرفة الفكر أم الحواس. لأنهم آمنوا بمصدر الوحي لما آمنوا بالقرآن، وآمنوا بمحمد (ص) رسولا. ولكنهم تساءلوا إذا كان يمكن أن يكون للمعرفة التشريعية مصدرا آخر غير الوحي؟ وهل الأخذ بالفكر البشري كمصدر في بناء المعرفة التشريعية ليس معناه استبدال ما هو مقدس بما هو بشري؟ هكذا، فإن موضوع اختلاف المسلمين ليس المعرفة التشريعية والدينية والميتافيزيقية التي مصدرها الوحي، لأنهم كلهم أصحاب دين يقوم على الإيمان برسالة سماوية، ولكنه المعرفة التشريعية التي مصدرها الفكر البشري. بل موضوع اختلافهم هو الفكر البشري نفسه حين يعتبر مصدرا للمعرفة الدينية والتشريعية. وانقسموا إلى من يقول

---

6 - ابن خلدون، المقدمة، ص 486، دار الذهبية.



بمشروعيته ومشروعية المعرفة التي يبنيها ومن يقول بعدم مشروعيته وبالتالي عدم مشروعية المعرفة التي يبنيها.

مشكلة الاجتهاد

يمثل الاجتهاد أهم المشاكل الفكرية والتشريعية التي أثارها عدم اتفاق المسلمين واختلافهم حول ضرورة ممارسته وحول المشروعية الدينية للأحكام التي تنتج عنه وذلك منذ فجر الحركة الفكرية الإسلامية. لقد أنكر الإمام مالك، مثلا، كل عمل تشريعي ناتج عن اجتهاد الإنسان (ما عدا الرسول (ص) بما فيه الاجماع. يقول ابن خلدون: «واعلم أن الإجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن الاجتهاد. ومالك رحمه الله تعالى لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى.»[7]

هناك من العلماء من كانوا يرون أن اجتهاد الأئمة، أي الإجماع، مشروعا دينيا وعملوا به على خلاف مالك لكنهم رفضوا القياس. يقول ابن خلدون: «ثم أنكر القياس طائفة من العلماء، وأبطلوا العمل به وهم الظاهرية، وجعلوا مدارك الشرع كلها منحصرة في النصوص والاجماع.»[8] وهناك من عمل بالقياس كأهل العراق لأن الحديث كان «قليلا في أهل العراق، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه»[9]. كما يقول ابن خلدون أيضا.

الاجتهاد مصطلح مشتق من الجهد ويدل على الجهد الفكري من أجل معرفة معاني الآيات القرآنية واستخراج الأحكام الشرعية الوارد فيها. الأول هو اجتهاد المفسر والثاني هو اجتهاد المشرع أو الفقيه الذي

---

7 -مقدمة ابن خلدون، ص 486، دار الذهبية، القاهرة.

8 - ابن خلدون، المقدمة، ص 484، دار الذهبية، القاهرة.

9 - ابن خلدون، المقدمة، ص 484، دار الذهبية، القاهرة.



يستند في عمله على الأول. لذلك فالاختلاف في مسألة الاجتهاد، الذي أنتج إشكالية الاجتهاد، في عمقه اختلاف حول مسألة دور الفكر البشري في بناء المعرفة الدينية التي تتمثل في معرفة النصوص القرآنية والإحكام التشريعية.

إن الفريق الذي قال بالاجتهاد هو الفريق الذي يرى أن الفكر البشري يجب أن يكون مصدرا للمعرفة الدينية. أصحاب هذا الفريق، وبعد ملاحظة واقع حياة المسلمين الجديد بسبب تطور وتغير ثقافة الناس ومنظومة قيمهم، اقتنعوا بأنهم لا يمكنهم الاكتفاء بالوحي في عملية التشريع وتنظيم المجتمع وانتهوا إلى ضرورة الاعتماد على فكرهم لتصور القوانين الشرعية التي يحتاجون إليها لمراجهة ذلك التغير. أما الفريق الذي ينكر الاجتهاد فأصحابه لايريدون معرفة تشريعية غير التي أتى بها الوحي ووقفوا موقفا معارضا من الفكر كمصدر للمعرفة التشريعية. وإن كان الاختلاف قائم أيضا في صفوف كل من الفريقين بسبب عدم اتفاقهم حول درجة استعمال هذا الفكر والمواضيع التي يمكن له التطرق إليها ومن هم أهلا لاستعماله إلى آخره من التفاصيل. كأن يقول أحدهم أرفض تدخل الفكر بصورة مطلقة، ويقول البعض أرفض الفكر إلا في هذه المسألة أوبشرط أن يقوم به من تتوفر فيه هذه الشروط ويقول البعض الآخر أستعمل الفكر إلا في هذه المسألة أو في تلك المسائل. وكانت حجة كل من يعارض الاجتهاد في مسائل ما أو مسألة ما، أن الأحكام الإلهية المقدسة لا تعوض ولا تستبدل بالأحكام البشرية، وأن أي تغيير في الأحكام التي أتى بها الوحي معناه اتخاذ الفكر البشري مصدرا للمعرفة التشريعية والدينية بدل الوحي. وبالتالي تبقى مشكلة الاجتهاد مشكلة بين مصدرين للمعرفة التشريعية هما الوحي والفكر.



هذه الإشكالية الأولى والأساسية التي طرحها المسلمون والتي يقوم عليها الفكر الإسلامي، بإشكالياته المختلفة كمشكلة طريقة تفسير القرآن المعروفة بمشكلة الظاهر والباطن أو العقل والنقل ومشكلة المحكم والمتشابه ومشكلة طبيعة القرآن إلى آخره، هي في حقيقتها إشكالية ابستيمولوجية.

مشكلة طريقة تفسير القرآن

تعود جذور هذه الإشكالية إلى شعور المسلمين بالحاجة إلى تفسير آيات القرآن الكريم. ويرجع المؤرخون للفكر الإسلامي أسباب تلك الحاجة إلى كون الرسول (ص) لم يفسر كل آيات القرآن وإنما فسر البعض منه فقط، وذلك حسب ما استدعته ظروف المجتمع الإسلامي الجديد، وتطلبه فضول المسلمين الذين طرحوا على الرسول أسئلة من حين لآخر. وما يزيد من شدة هذه الحاجة، حسب علماء الدين، صعوبة فهم بعض الكلمات والآيات القرآنية لأن «القرآن قد نزل بلسان العرب، على ما فيه من تنوع الدلالات، من الصريح والكناية، والحقيقة والمجاز، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، وما يفهم بالإشارة وما يفهم بالعبارة»[10].

لذلك لم يعرف المسلمون مشكلة تفسير القرآن أو عدم تفسيره، بل ما حدث هو إجماع كلي على ضرورة التفسير رغم امتناع بعض الصحابة عن ممارسته. تذكر المصادر التاريخية أن أبا بكر الصديق قال حين طلب منه أن يقوم بالتفسير «أي سماء تضلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم».

لكن الحاجة إلى التفسير حسمت الأمر لصالح التفسير وما ساعد على ذلك الآيات القرآنية الكثيرة التي تدعوا إلى التدبير والتأمل، وهي

10- يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص 199، دار الشروق.



عندهم أدلة على مشروعيته الدينية. كالآية: **﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾**[11]، وبهذا تلاشت بوادر إشكالية التفسير في الأفق الفكر الإسلامي.

غير أن المسلمين الذين لم يختلفوا في مسألة التفسير قد اختلفوا في مسألة المنهجية أو الطريقة التي يتم بها هذا التفسير. هناك من يرى أن الطريقة المثلى والصحيحة لتفسير كلمات القرآن وآياته هي التي تأخذ بالمعاني السطحية الظاهرة على الكلمات ولا تتعداها. وهذه الطريقة في التفسير، عندهم، يفرضها وضوح الآيات القرآنية ودقة معانيها وجلائها فلا يبقى للفكر سوى نقلها مثلما هي مذكورة فيها بكل ثقة. وبذلك تكون المعاني الواردة في التفسير صورة مطابقة للمعاني الأصلية المقدسة المذكورة في النصوص.

هذه الطريقة في التفسير ينادي بها الظاهريون الذين يورون فيها الطريقة التي يتحقق بواسطتها ومن خلالها التفسير كما يجب أن يكون. خلاف التفسير الذي يجعل المفسر يغوص في المعاني العميقة للنصوص الذي بعده، حسب رأيهم، عن المعاني الحقيقية للآيات ويعوضها بمعان أخرى يتصورها فكره البشري. وأي معنى مصدره الفكر البشري وتصوراته وليس النصوص المقدسة هو ابتعاد عن تعاليم الدين وأوامر الخالق. إن منح حرية للفكر البشري في تأويل النصوص معناه، عند الظاهريين، منحه حق إخضاع معانيها لرغبات الإنسان وأفكاره وأهوائه وتصوراته وخياله مما يهدد الدين ويلحق به ضررا كبيرا. ضف إلى ذلك خطر فقدان النصوص هيبتها وإحداث الفتنة بين المسلمين بسبب التفاسير المختلفة بعضها عن البعض الناتجة عن اختلاف الفهم وتصور الغايات. بينما يوحد التفسير الظاهري،

11 - سورة ص الآية 29.



حسب رأيهم، الفهم والتفسير مما يجعل المسلمين يلتحمون حول تفسير واحد ويتمسكون به فتلتم صفوفهم.

في مقابل ذلك يرى فريق من المسلمين أن طريقة التفسير الباطني أو ما يسمى بالتأويل هي أفضل طريقة لتفسير آيات القرآن. لأن الغوص في المعاني العميقة التي توجد في باطن الكلمات هي الطريقة المثلى، عندهم، لفهم معاني القرآن والوقوف على أبعادها. يرى أصحاب هذا الفريق، الذين يعرفون بالباطنيين، أن لكل حكم من أحكام القرآن بعد أو أبعاد عميقة يجب على المسلمين الكشف عنها ومعرفتها من أجل العمل طبقا لها. لأن الحكم في رأيهم لا يهم قدر ما يهم بعده والغاية منه، ما دامت الحياة تتغير وأحوال الناس تتطور. وبالتالي فإن الحكم يمكن أن يتغير إذا تغيرت الأسباب والظروف، أما الغاية فتبقى ثابتة لا تتغير.

ينتقد أصحاب التأويل بدورهم التفسير الظاهري الذي يرونه يهتم بالمعنى الظاهري السطحي ويهمل المعنى الباطني العميق، مما يتيه المسلمين، حسب رأيهم، عن أبعاد أحكام الآيات القرآنية. لذلك فهم يحذرون من القراءة الحرفية للنصوص التي قد تتعارض مع واقع الناس وحياتهم ومع المبادئ الدينية الأخلاقية للإسلام كالعدل والمساواة بين الناس على خلاف التأويل، الطريقة المثلى، عندهم، لمعرفة تلك الابعاد والمقاصد. ومعرفتها هو الذي يمكن المسلمين من احترامها عند عملية التشريع.

ماذا وراء طريقة تفسير الظاهري؟

يتمثل عمل الفكر حسب منطق التفسير الظاهري في نقل المعاني القرانية جاهزة من النصوص القرآنية إلى كتب التفسير دون أن يضيف أو ينقض منها شيئا. مثلما نرى في هذا التعريف للسيوطي الذي يقول



فيه: «ما وقع مبينا في كتاب الله ومعينا في صحيح السنة سمي تفسيرا، لأن معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرض إليه باجتهاد ولا غيره، بل يحمله على المعنى الذي ورد لا يتعداه»[12].

هكذا يتحول دور الفكر من مولد للأفكار إلى ناقل أمين ووفي لها. وهو التفسير الوحيد المشروع عند الظاهريين. وما عدا ذلك فهو ليس تفسيرا بل تأويل أو تفسير بالرأي وهم لا يعملون به نظرا لتدخل الفكر فيه. ومنه نستنتج أن الغاية من طريقة التفسير الظاهري هي الوقوف في وجه الفكر البشري، عند التعامل مع النصوص الإلهية المقدسة، كي لا يتدخل في معانيها بأي عمل من عنده حفاظا عليها صافية خالصة. لذلك فما يخفى وراء التفسير الظاهري هو مذهب ابستيمولوجي يرى أن المعرفة الدينية والتشريعية لها مصدر واحد هو الوحي. أما الفكر البشري فلا يمكن أن يكون مصدرا لها. وضعت طريقة التفسير الظاهري من طرف أصحاب هذا المذهب الإبستيمولوجي لتلائم موقفهم من المعرفة الدينية والتشريعية ومصدرها، وهو ما يظهر من خلال ما تضعه من حدود للنشاط الفكري عند التعامل مع النصوص القرآنية.

ماذا وراء طريقة تفسير الباطني؟

على عكس الظاهرين يريد أصحاب التفسير الباطني دورا أكبر للفكر البشري في عملية البحث عن معاني النصوص وتفسيرها، ومعرفة مقاصد الأحكام القرآنية واستخراج الأحكام الشرعية منها. لأن معاني النصوص عندهم ليست سطحية ولا تظهر على ألفاظ الكلمات، مثلما يقول الظاهريون، واغلبها متشابهة تحتاج للوصول

12 - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علو م القران، ص 545 و 546، دار الفكر.



إليها إلى تدخل الفكر بالبحث والتحليل والتصور. يمثل أصحاب التأويل بهذا المذهب الإبستيمولوجي الذي يعترف بدور الفكر في المعرفة الدينية والتشريعية و إن كانوا لا ينكرون الوحي والمعرفة التي يأتي بها، وإنما فقط يعتبرون عمل الفكر ضروري للكشف عنها لأن النصوص حسب رأيهم، وعلى خلاف ما يراه الظاهريون، لا تتحدث عن نفسها.

هكذا فإن إشكالية الظاهر والباطن أو المحكم والمتشابه ليست في حقيقتها إلا وجه من أوجه إشكالية دور الفكر في المعرفة الدينية والتشريعية أو إن شئنا إشكالية المعرفة الدينية والتشريعية بين مصدر الوحي ومصدر الفكر. انقسام المسلمين إلى ظاهريين وباطنيين ومن يعتبر معاني القرآن محكمة ومن يعتبرها متشابهة، ليست إلا نتيجة لانقسامهم إلى من يقول أن المعرفة لله وحده ومصدرها الوحي فقط، ومن يرى أن المعرفة لله وحده، ولكن الفكر سبيل لمعرفتها معرفة صحيحة تتلاءم مع روح الإسلام وأبعاده.

مشكلة طبيعة القرآن

من أكبر المشاكل التي اشتد حولها الخلاف أيضا وكثرت النزاعات بين المسلمين ما يتعلق بطبيعة القرآن. لقد تساءل المسلمون هل القرآن حديث أم قديم؟ مخلوق أم غير مخلوق؟ وانقسموا إلى فريقين: فريق يقول أن القرآن قديم وليس مخلوقا لأنه صفة من صفات الله وصفات الله هي ذاته. أي أن الله لا يمكن أن يوجد بدون صفاته أو واحدة منها. وذلك دليل عندهم على أن القرآن وجد مع وجود الله. وهي حجة على أنه قديم كقدم الله تعالى ولم يخلق كبقية الموجودات. وما دام القرآن قديما، فمعناه أنه قد وجد قبل وجود الزمان. ويكون بذلك خارج الزمان والمكان أي أنه متعال عنهما لا يتأثر بتغيرهما. بينما



تتأثر بقية الموجودات، التي خلقها الله بعد أن خلق الزمان، بالزمان والمكان وبتغيراتهما. يمثل هذا الموقف ما يسمى في الفكر الاسلامي بنظرية القرآن غير مخلوق.

وفريق آخر يرى أن القرآن مخلوق، أي أنه لم يجد مع وجود الله وإنما وجد الله ثم أوجد القرآن. يعارض اصحاب هذا الفريق فكرة ان القرآن وجد مع الله لأن ذلك معناه، عندهم، أن الله ليس هو الذي خلقه والله خالق كل شيء. إن القرآن، حسب رأيهم، مخلوق ومحدث كبقية الموجودات، أوجده الله بعد أن أوجد الزمان وأوجد الإنسان. وبالتالي فأحكامه تتأثر بالزمان والمكان، مثلما تتأثر بهما بقية الموجودات. لذلك يؤكد أصحاب هذا الفريق على العلاقة الجدلية بين النص والواقع الثقافي والاجتماعي للناس. يمثل هذا الموقف ما يسمى في الفكر الاسلامي بنظرية القرآن مخلوق.

ماذا وراء نظرية القرآن غير مخلوق؟

وضعت نظرية القرآن غير مخلوق من طرف فريق من العلماء الدين وعلماء الكلام والمفكرين الذين يجتمعون كلهم حول فكرة أن الإسلام لايتحقق إلا في مجتمع يطبق الأحكام الشرعية الإلهية، مثلما ذكرتها النصوص القرآنية وتدل عليها الألفاظ، وينظم حياته وفقا لها، مهما تغير الزمان والمكان. هذه النظرية عندهم برهانا يقدمونه على عدم تأثر الأحكام القرآنية بتغير المجتمعات والظروف، وعلى صلاحيتها لكل زمان ومكان. الأمر الذي يكون، بدوره، برهانا على عدم الحاجة إلى استبدال الأحكام الشرعية، التي أتت بها النصوص، بأحكام أخرى أو الأخذ بأية أحكام شرعية أخرى غير التي أتى بها القران لتنظيم المجتمع الإسلامي في جميع مراحله التاريخية بحجة أنها لا تستجيب لكل حاجات الناس



وظروفهم. ومنه يتضح موقف اصحاب هذه النظرية من الاجتهاد الطي هو موقف سلبي. مادامت الأحكام الواردة في النصوص لا تتأثر بالواقع الزماني والمكاني للناس وما «تضمن القرآن من تعاليم، فهي تعاليم دائمة باقية، مادامت الحياة، وبقي الكون»[13] ما عدا بعض الإستثناآت بالنسبة للظروف المستجدة.

وبما أن كل اجتهاد هو اعمال الفكر، فإن غاية هذه النظرية في النهاية هي البرهنة على عدم حاجة المسلمين إلى معرفة تشريعية يكون مصدرها الفكر وليس الوحي. وتكون نظرية القرآن غير مخلوق هي أيضا طريقة أخرى تعبر بواسطتها عن نفسها النظرية المعرفية الإبستيمولوجية التي ترى أن المعرفة لله وحده.

ماذا وراء نظرية القرآن مخلوق؟

يريد أصحاب نظرية القرآن مخلوق من خلال نظريتهم هم أيضا البرهنة على تاريخية الأحكام الشرعية الواردة في النصوص وارتباطها بعاملي الزمان والمكان. ودليلهم على ذلك أن النصوص لم تذكر كل الأحكام التشريعية، وأخرى اكتفت بالإشارة إليها، لعدم توفر الجو الثقافي والاجتماعي والنفسي المناسب لها. أما تلك التي ذكرتها فأغلبها يناسب ثقافة وذهنية المجتمع العربي في زمن البعثة. وبما أن المجتمعات تتطور، فهذه النظرية تكون بمثابة الحجة على ضرورة استعمال الفكر البشري لتصور أحكام تشريعية أخرى لمسايرة تغير الزمان والمكان وما يصاحبهما من تغير في حياة الإنسان وذهنيتهم. لذلك فنظرية القرآن مخلوق هي أيضا طريقة للتعبير عن موقف ابستيمولوجي من نظرية المعرفة يرى أن الوحي ليس هو المصدر الوحيد للمعرفة التشريعية، بل

---

13 - يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص 63، دار الشروق.



لا بد أن يكون الفكر مصدر لها أيضا. وتلك غاية الفكر الذي زود الله الإنسان وكرمه به على سائر المخلوقات.

وبالتالي فنظرية طبيعة القران في الحقيقة، ليست إلا نتيجة من نتائج مشكلة مصدر المعرفة أو فرع من فروعها الذي وجد لغاية الدفاع عن موقف أو آخر من هذه النظرية الإبستيمولوجية الإسلامية.

تحول السؤال عن طبيعة القران إلى إشكال عويص بين فريقين من المسلمين كفر بموجبه الواحد منهما الآخر. مثلما نرى في هذا الكلام للشيخ حافظ بن أحمد الحكمي: «من قال القرآن أو شيء من القرآن مخلوق فهو كافر كفر أكبر، يخرجه من الإسلام بالكلية. لأن القرآن كلام الله تعالى، منه بدأ، وإليه يعود، وكلامه صفاته. ومن قال شيء من صفات الله مخلوق فهو كافر مرتد، يعرض عليه الرجوع إلى الإسلام، وإلا قتل كافرا ليس له شيء من أحكام المسلمين»[14]. وهو ما جعل بعض المفكرين يحاولون الحد من هذا الصراع عن طريق إيجاد موقف وسط بين الفريقين المتنازعين، مثلما فعلت فرقة الأشعرية وفعل ابن رشد في كتابه كشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. يقول: «ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يفصل الأمر قال إن القرآن مخلوق. ومن نظر إألى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق، والحق هو الجمع بينهما»[15].

لكن لم الخطأ أم نعتقد أن الفكر الإسلامي انحصر في هذه الإشكاليات الفقهية والتشريعية. لأن المسلمين اهتموا أيضا بإشكاليات أخرى كثيرة ذات طابع فلسفي وميتافيزيقي كإشكالية صفات الله وإشكالية إفعال الإنسان والقضاء والقدر وإشكالية رؤية الله... التي

14 - الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي، أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة، دار الريحانة الجزائر.

15 - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 55، دار سراس للنشر، تونس.



تناولها علماء الكلام والفلاسفة بشكل موسع متأثرين في ذلك بالثقافات الأخرى كالثقافة الإغريقية والفارسية خاصة. كانت للفكر في تناوله لهذه الإشكاليات حرية أكبر في التعامل مع الأفكار، وجرأة أكثر في المواقف المتخذة مما كانت له في مسائل التشريع والفقه وذلك لسببين.

الأول أن أكثر هذه المسائل التي تناولها الفكر، وإن كانت مستمدة من النصوص، جديدة على الساحة الفكرية الإسلامية. وبالتالي ليس للأولين فيها أقوالا وآراء تحد من حرية أقوال الاحقيين وآرائهم. عكس مسائل الفقه والتشريع والتفسير التي كانت لهم فيها أقوالا تعد للاحقين تراثا مأثورا، يحد من مجال الحركة والحرية والإبداع الفكري عندهم.

الثاني أن الآيات التي تناولت هذه المشاكل الفلسفية والميتافيزيقية كثر فيها المتشابه أو ما اعتبر متشابها فكثرُ تأويلها. بينما كان الرأي الغالب عند المسلمين أن الآيات المتعلقة بالمسائل التشريعية محكمة لا تؤول، نتيجة لتلائم أحكامها مع منظومة القيم الاجتماعية والأخلاقية للمسلمين آنذاك. هذه الحرية والجرأة التي كانت للفكر في تناول هذه المسائل، هي التي جعلت علماء الدين يتصدرون لها، ويرفضون تناولها بالبحث والدراسة بشكل مطلق أو تناولها على غير ماهي ظاهرة على ألفاظ القرآن. لأنها الطريقة الوحيدة عندهم التي تمكنهم من الحفاظ على المعرفة المقدسة التي أتى بها الوحي، وإبعاد الفكر البشري الذي رأوا في تدخله في مثل تلك المشاكل، خطر على الدين، فاتهموا الكثير ممن اهتم بها من الفلاسفة وعلماء الكلام بالكفر. كمشكلة الإرادة الإلهية وقضية القضاء والقدر. إن قضية القضاء والقدر حسب المذهب الجبري مثلا، تؤيدها ألفاظ الآيات القرآنية كالآية: ﴿**قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا**﴾[16] ولا داع للبحث عما هو أبعد من ذلك، أو إطلاق العنان للفكر فيتلاعب بالدين مثلما يشاء.

---

16 - سورة التوبة، الآية 15.



هذا الرفض هو رد على المعتزلة الذين قالوا بحرية الإرادة الإنسانية وهو موقف تطلب منهم، أي المعتزلة، تأويل الكثر من الآيات القرآنية للبرهنة عليه، وبالتالي استعمال فكرهم للذهاب إلى أبعد مما يظهر على ألفاظ الآيات بحثا عن تطابق منطقي عقلي بين الأفكار. وهو ما فعلوه مثلا لإثبات أن قضية القضاء والقدر لاتتلاءم مع عدالة الله تعالى ومسألة حساب الله للإنسان على أعماله، الذي تقره آيات قرآنية كثيرة أيضا. وكذلك مشكلة رؤية الله وصفاته وغيرها من المشاكل الفلسفية والميتافيزيقية التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بمشكلة المحكم والمتشابه والتفسير الظاهري والتأويل. إذا كان سبب إثارة هذه المشاكل يعود إلى إطلاع المسلمين على الثقافات الأخرى وتأثرهم بأفكارها الفلسفية والميتافيزيقية، إلا أن الاختلاف بين المسلمين ينصب أيضا في مشكلة دور الفكر في المعرفة و انقسامهم إلى من يريد دورا للفكر في تناول هذه المسائل، ومن يريد الاكتفاء بما تدل عليه ألفاظ الآيات القرآنية. وبالتالي فهذه المشاكل الفلسفية الميتافيزيقية تنتهي هي أيضا إلى مشكلة المعرفة بين مصدر الوحي ومصدر الفكر البشري.

بعد حوالي ستة قرون من المجادلات والنقاش انتهى الصراع الإبستيمولوجي في الفكر الإسلامي بانتصار المذهب الذي ينكر أن يكون الفكر مصدرا للمعرفة، لأن المعرفة عنده لله وحده. وحسم الجدال والنقاش لصالحه، وأغلق باب الاجتهاد الفكري، ما عدا التفسير الذي استمر، وإن كان في الغالب تفسيرا بالمأثور.

هل المذهب الذي يرفض الفكر استغنى عن الفكر فعلا؟

لقد رأينا أن المسلمين وإن كانوا قد اختلفوا في مسألة منهجية التفسير فهم لم يختلفوا في مسألة ممارسة التفسير، بل اتفقوا على ضرورته وفائدته للدين وللمسلمين سواء كانوا من المذهب الذي يريد



أن يكون للفكر دورا في المعرفة التشريعية أو من المذهب الذي ينكر أن يكون له أي دور أو دخل فيها. ولكن إذا كان التفسير في حد ذاته عمل الفكر ونشاطه، لأنه يعني «البينان والكشف»[17]، وإذا كان الذي يبين ويكشف هو الفكر، كيف يمكن لأصحاب الفريق الذي يرفض أن يكون للفكر دورا في المعرفة، أن يمارسوا التفسير دون أن يكون لفكرهم دورا فيه؟ وبتعبير آخر كيف يمكن أن يمارس الفكر التفسير دون أن يمارس عمله التفكيري؟ فكان الحل الذي توصلوا إليه هو التفسير الظاهري الذي يلخص عمل الفكر إلى ناقل للمعاني من نصوصها الأصلية إلى نصوص التفسير كما هي بالضبط بدون زيادة أو نقصان. وهي الطريقة الصحيحة والحسنة والمثلى للتفسير عندهم. لأنها الطريقة التي يتم بها نقل المعنى بكل أمانة وصدق والتي تمكن المفسر أن يكون واثقا ثقة كبيرة في المعنى الذي ينقله. هذه الغاية من التفسيرالتي يهدف إليها الظاهريون هي التي جعلت الماتريدي يقول عن التفسير الظاهري أنه: «القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا فإن قام دليل مقطوم به فهو صحيح، وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهي عنه»[18].

لكن ما هي درجة هذه الأمانة وهذا الصدق؟ هل هي الأمانة والصدق التي تجعل المعنى المفسر صورة صادقة للمعنى الأصلي وكأنه هو عينه؟ في هذه الحالة لا بد أن يكون الفكر مثل آلة التصوير بل آلة تصوير حتى يستطيع أن يصور المعاني المذكورة في النصوص المقدسة لينقلها إلى كتب التفسير مثلما هي بالضبط. لكن الفكر ليس آلة تصوير ولا مرآة تنعكس عليها المعاني القرانية انعكاسا. إنه فاعلية حيوية مركبة من فعاليات ذهنية كثيرة. كالذاكرة والتخيل والإدراك.

---

17 - جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص 545، دار الفكر.

18 - جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ص 546، دار الفكر.



فأمام نفس الموضوع يتعدد الفهم ويختلف التفسير. لأن الإنسان يفسر المعاني حسب ما لديه من معلومات سابقة عن الموضوع وحسب ما يملكه من قدرات على الفهم والتصور وقوة الذكاء وحيوية الذاكرة، إلى جانب الأثار التي تتركها أحواله النفسية والاجتماعية على عملي التفسير والفهم لديه.

لا يفسر الشخص، الذي تعود مثلا على نظام اجتماعي يقوم على سيادة الرجل على المرأة، الآيات التي تتعلق بالوضعية الاجتماعية للمرأة والرجل بنفس الطريقة التي يفسرها بها الذي يؤمن بمساواة الاجتماعية بين الجنسين. مثلما لم يفسر المفسرون القدماء الآيات المتعلقة بالعبودية، التي تقرها قيمهم الأخلاقية والاجتماعية وبالتالي لاتشمئز نفسهم منها، مثلما يفسرها العلماء اليوم بعد أن آمن الإنسان أن العبودية جريمة اجتماعية وأخلاقية وإنسانية فرفضوها نفسيا وفكريا. إن التفسير يحدث ضمن الحصيلة الثقافية الإجتماعية والخاصة للشخص وكذلك الحصيلة المعرفية أو ما يسميه العلماء بأدوات التفسير. تلك الأدوات التي يشترطونها على المفسر كالمعرفة العميقة باللغة العربية التي تمكنه من معرفة دلالات الألفاظ ومعاني الجمل والمعرفة بمختلف العلوم الدينية وبتاريخ الإسلام والمسلمين إلى غير ذلك. وكلها شروط تبين وتؤكد على دور الذات في عملية التفسير. إذ لو كان التفسير نقلا موضوعيا آليا لما كان لهذه الشروط أي معنى. ولو كان الفكر ينقل المعاني جاهزة دون أي تدخل أو عمل له في ذلك، لكان كل الناس مفسرين بل لما كانت هناك أية حاجة للتفسير ما دام الكل يفهم المعاني دون عناء أو تعب. لأنه يكفي أن يقرأ الإنسان الآية حتى ينطبع معناها في فكره وينعكس على ذهنيته. ويكون التفسير بذلك واحدا عند كل المفسرين وهو ما ليس كذلك نظرا لما نراه من اختلاف بين المفسرين. وهو ما يعترف به الظاهريون أنفسهم. يقول



القرضاوي: «والمفسرون للقرآن ينفاوتون فيما بينهم تفاوتا بعيدا، في مدى ما يفتح عليهم في فهمه. ولو نظرنا إلى الصحابة رضي الله عنهم لوجدناهم جد متفاوتين»[19].

هذا كله دليل على أن الفكرة لا تدخل فكر الإنسان وتخرج منه هي هي مثلما دخلته بالضبط، وإنما تخرج منه محملة دائما بكل هذه الفعاليات الذهنية وتوجيهات الحياة النفسية والاجتماعية. وهي عوامل تصبغ الفهم والتفسير بنوع من الذاتية التي تنفي فكرة أن الفكر بإمكانه نقل المعاني نقلا أمينا من نصوص القرآن وكأنه يقوم بتصويرها. ومن أراد إنكار ذلك ينكر طبيعة الإنسان وطبيعة فكره وطبيعة المعاني القرآنية التي تتصل وترتبط بالإنسان وضميره وشعوره وحياته. ونقدم كمثال على ذلك، تفسير العلماء للآية 37 من سورة البقرة: **﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾**.

من قراءتنا لهذه الآية نفهم أنها تتعلق بالعفو الذي حضي به آدم بعد المعصية التي وقع فيها هو وحواء. ولكن الملاحظ أن حواء ليست مذكورة في هذه الآية. وأي إنسان يقرأ هذه الآية الكريمة سيتساءل: لماذا حواء لن تذكر في هذه الآية لكن البحث في كتب التفسير يكشف لنا أن أغلبية المفسرين لم يهتموا بهذا السؤال، وإنما اهتموا بالكيفية التي صاغ بها آدام طلبه للمغفرة. لا شك أن للحالة النفسية والثقافية التي كان عليها هؤلاء المفسرين دورا كبيرا في ذلك. لأن الشخص الذي يعيش في وسط جو ثقافي تغيب فيه المرأة عن الساحة الاجتماعية، غيابها في هذه الآية لن يجلب انتباهه. ولهذا السبب غاب هذا السؤال عند أغلبية المفسرين ما عدا البعض منهم كالطبري والقرطبي والألوسي.

---

19 - يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن، 208، دتر الشروق.



لكن الجواب الغالب عند هؤلاء أن المرأة تابعة للرجل مما يفسر حسب رأيهم لماذا لم يذكرها القران في هذه الآية. وهو تفسير غريب لأن الآيات التي تأتي قبلها مباشرة، أي الآيات 35 و36 من نفس السورة، تذكر حواء وآدام معا ولم تجعل حواء تابعة لآدم ونفس الأمر بالنسبة للآيات 19 و20 و21و22 من سورة الأعراف. لذلك فالقول أن المرأة تابعة للرجل، كتفسير لعدم ذكر القرآن لحواء في الآية 37 من سورة البقرة، يحكم عليه القران نفسه بعدم صحته. وهنا نلاحظ مرة أخرى دور الثقافة وتأثير الحالة النفسية والقيم الأخلاقية للمفسر على عملية التفسير. لأن الإنسان الذي يؤمن أن المرأة إنسان بكيان مستقل لا يمكن أن يأتي بمثل هذا التفسير. مما يدل على أن المفسر لاينسلخ عن إنسانيته وذاتيته وهو يتعامل مع نصوص القرآن مهما كانت نيته حسنة. وهو ما يتعرف به الظاهريون أنفسهم عندما يجدون أنفسهم في وضعية تحتم عليهم تبرير تفسير حكموا عليه أنه خاطئ و ذلك حين يرجعون ذلك الخطأ إلى العامل الثقافي الاجتماعي الذي يؤثر على المفسر وعملية التفسير مثلما فعل القرضاوي في كتابه كيف نتعامل مع القرآن العظيم.

وهو اعتراف من طرفهم على أن التفسير ليس عملية نقل للمعاني مستقلة عن الذات المفسرة لها.

لذلك فإن اعتقاد البعض بأن النقل هو نقل المعانى الإلهية، من ألفاظ النصوص المقدسة، بعينها وهم وقعوا فيه لاستحالة إنكار دور الذات وكل ما تتأثر به و ي تقوم بعملية التفسير.

لا شيء في القرآن يقول بالشكل الواضح البين أن معانيه لابد أن تنقل أو تفسر بالظاهر أو أن الفكر لا بد أن يسكت عند الفهم والتفسير أو يكتفي بالأخذ لما يراه فقط بل بالعكس. لأن كثير من الآيات تدعو إلى التفكير والتأمل عند التعامل مع كتاب الله تعالى



كالآية: ﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[20]. والآية: ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾[21].

لكن الظاهريين يرون عكس ذلك لما ينكرون دور الذات في التعامل مع النصوص ما عدا درو النقل ويستدلون على ذلك بالآية: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء افتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فِي العلمِ يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾[22]. وإن كان الظاهريون يختلفون في ما بينهم أيضا. لأن هناك من ينكر أي عمل لفكر البشر في عملية التفسير، وهؤلاء هم الذين ينكرون التأويل بشكل مطلق، ومن ينكره بالنسبة للآيات المحكمات ولكنه لا ينكره بالنسبة للمتشابهات. والفرق بين الموقفين أن الفريق الأول يعتبر «الواو» في «والراسخون في العلم» واو استئناف، والفريق الثاني يعتبرها واو عطف.

غير أن الألفاظ: المحكمات والمتشابهات والتأويل التي يتوقف عليها فهم معنى هذه الآية لايوجد لها تفسير دقيق ومحدد في القران موضحا لمعانيها لا في هذه الآية ولا في غيرها من الآيات. وإذا كانت المعرفة مصدرها إما النص وإما الفكر، فما لا يوجد في النص فهو بالضرورة من بناء الفكر.

20- سورة الجاثية، الآية 13.

21 - سورة الحشرة، الآية 21.

22 - سورة آل عمران، الآية 07.



لذلك فالمعنى الذي نضفيه على هذه الكلمات ويمكننا من فهمها في هذه الحالة، يعود إلى عمل الفكر البشري. والدليل على ذلك اختلاف العلماء والمفسرين إزاء معاني هذه الألفاظ مثلما ينقله لنا تاريخ الفكر الإسلامي. يقول ابن خلدون في مقدمته «حمل العلماء من سلف الصحابة والتابعين هذه الآية على أن المحكمات هي المبينات الثابتة الأحكام. ولذا قال الفقهاء في اصطلاحهم: المحكم المتضح المعنى. أما المتشابهات فلهم فيها عبارات. فقيل هي التي تفتقر إلى نظم وتفسير يصحح معناها، لتعارضها مع آية أخرى أو مع العقل، فتخفى دلالتها وتشتبه». لو كانت معاني هذه الكلمات واضحة في النص، بحيث يتمكن الفكر من نقلها نقلا، لما كان هناك أي اختلاف في تفسيرها.

يذكر نصر حامد أبو زيد: «أن التفرقة بين المحكم والمتشابه، وتأويل المتشابه برده إلى المحكم، قد نضجت على يد المعتزلة»[23] أي أنها لم تكن معروفة في بداية الفكر الإسلامي وإنما ظهرت بعد ذلك كنتيجة من نتائج عمل الفكر ونشاطه الذي ازدهر في زمان المعتزلة خاصة. لأنه إذا نضجت معاني هذه الكلمات على يدهم، فإن الفكر بالضرورة دور في ذلك ما دام المعتزلة يعملون بالفكر. كذلك بالنسبة لمفهوم لفظ التأويل الوارد في قوله ﴿**فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله**﴾، فقد اختلف فيه العلماء كثيرا. وإن كان التفسير الغالب هو «صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله»[24]. وهو المعنى الذي استنبط من تفسير لفظ المتشابه. لأنه إذا كانت الآيات المتشابهات هي التي يكون معناها غامضا وليس واضحا، مثلما اتفق على ذلك العلماء، وإذا كانت المتشابهات تؤول مثلما يظهر في الآية: ﴿**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله**﴾،

---

23 - نصر حامد أبوا زيد، الإتجاه العقلي في التفسير، ص 165،المركز الثقافي العربي.

24 - موقع www.ghrib.net



يكون التأويل في هذه الحالة هو الغوض في باطن المعاني أو «صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله». وهو استنتاج فكري يدل على أن معنى التأويل لم ينقل نقلا بل هو استنتاج فكري.

والدليل على ذلك أن الكثير من العلماء المهتمين بالتاريخ الفكري للمسلمين يرون أن التأويل بهذا المعنى محدث وليس معروفا في القرون الأولى. يذكر أحمد بن عبد المحسن التويجري أن معنى التأويل، الذي شاع عند المسلمين، ليس التأويل الوارد في ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله**﴾، فالتأويل الوارد في هذه الآية، عنده، قد يكون له معنى آخر، هو البرهان ووقوع الخبر الذي يدل على الشيء ولا يدل على التفسير الباطني. يقول: «إذا أمرك الله -عز وجل- بالصلاة، ثم أديت الصلاة فعلا، فهذا تأويل أمر الله، والخبر أن يخبرنا الله -عز وجل- عن أمر، عن شيء، ثم يوجد في الخارج، فيكون وجوده في الخارج هو التأويل. وسبب خطأ هؤلاء العلماء أنهم أخذوا لفظ التأويل هذا، واعتقدوا أن هذا هو التأويل المتعارف عليه عند المتكلمين»[25]. وقد أتى صاحب المقال بآيات من القرآن دليلا على صحة ما يقول منها ﴿**هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الدين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق**﴾[26] و﴿**وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي**﴾[27]. لذلك فإن القول أن الله ينهى المسلمين عن التفسير الباطني عنده غير صحيح. ما دام التأويل الذي ينهى عنه في الآية ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله**﴾ .لا يعني «صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله». كذلك يرى ابن تيمية أن التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله، ليس هو المعنى الذي تحدث عنه القرآن في قوله:

---

25 - معنى التأويل الذي لا يعلمه إلا الله والتأويل المذكور في كلام المتأخرين، عن موقع www.taimiah.org

26 - سورة\الأعراف، الآية 53.

27 - سورة يوسف، الآية 100.



﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾، ولا المعنى المعروف في كتب اللغة المتقدمة وإنما ظهر بعد ذلك، ولا يجوز استعماله بهذا المعنى، لأنه على أساسه أعطى الكثير لنفسه الحق في صرف الآيات عن معانيها الظاهرة لأنهم حسبوا أنفسهم من الراسخين في العلم.

ليس الغاية من هذا الكلام عن معاني هذه الألفاظ تحديد معانيها، ولكن بيان أن هناك اختلاف في تفسيرها. وهو ما يلاحظه كل متطلع على كتب علماء الدين في هذا الموضوع. الأمر الذي يدل على أن القرآن لم يحدد معاني هذه الألفاظ بدقة، دقة تجعل الفكر يستغني، من أجل فهمها، عن الحاجة إلى التفكير والتفسير. ثانيا أن المسلمين توصلوا إليها بعد تفكير وبحث سواء كانوا من أصحاب التفسير الظاهري، الذي ينكر دور الفكر في المعرفة الدينية، أو كانوا من أصحاب التفسير الباطني، الذين يريدون للفكر دورا في المعرفة. و منه نستنتج أن الظاهريين لم يستغنوا في بناءهم لطريقتهم الظاهرية نفسها عن الفكر. بل إن طريقتهم هي نفسها نتيجة من نتائج عمل فكر الذي تساءل عن أحسن وأصح طريقة للتفسير التي تحترم معنى النص مثلما ورد فيه.

أما بالنسبة لتقسيم الآيات القرآنية إلى محكمات ومتشابهات بحيث نضع آيات في زمرة المحكمات ونضع أخرى في زمرة المتشابهات، فهو: أولا ليس شيئا خاصا بالمذهب الظاهري وإنما يتفق عليه تقريبا كل المفكرين المسلمين ورجال الدين. والدليل على ذلك أن الذين قاموا بهذا التمييز بين الآيات، حسب نصر حامد أبوزيد، هم المعتزلة و هم من خصوم الظاهرية. ثانيا أن هذا التقسيم والتمييز ليس واردين في القرآن. أي أن القرآن لم يقل للمسلمين هذه هي الآيات المحكمات وتلك هي الآيات المتشابهات وإنما اكتفى بالقول أن هناك آيات محكمات وأخرى متشابهات. فعلى أي أساس تم هذا التمييز



إذن؟ يتفق أغلبية العلماء أن هذا التمييز تم على أساس الوضوح الذي فسروا به لفظ المحكم. أي أن الآيات التي يبدو على ألفاظها الوضوح فهي محكمة والتي يبدوا على ألفاظها الغموض فهي متشابهة. لكن الوضوح مبدأ ذاتي. لأن الإنسان بطبيعته يرى واضحا ما يتفق مع أرائه وأذواقه وقيمة وأحواله النفسية ومعارفه السابقة. أما ما لا يتفق معها أو يعارضها فيراه غير واضح أي متشابه. يقول نصر حامد أبوزيد: «فإن المعتزلة اعتبروا كل ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهرة وكل ما يخالف هذه الوجهة اعتبروه متشابها يجوز بل يحق لهم تأويله»[28] مثل الآيات التي تتحدث عن وجه الله ويديه التي اعتبروها متشابهات لتعارضها مع مبدأ التوحيد الذي تقوم عليه مدرستهم. ويعتبر العلماء التقليديون الذين يرفضون التغيير في أحكام الزواج والطلاق والميراث، مثلا، أن الآيات التي تتعلق بهذه الأحكام محكمة لا تقبل التأويل لأنها تتلاءم مع منظومة قيمهم الاجتماعية والأخلاقية. بينما يرى كل من يتبنى القيم الإنسانية الجديدة أنها متشابهة وتتطلب التأويل لما يرونه من تعارض بينها وبين معيار العدل، مثلما يتصورونه، والعدل أساس التشريع في الإسلام، وإن كانوا أحيانا ينتمون إلى المدرسة الظاهرية. حتى أن بعض الظاهريين أوّل آيات اعتبرها المذهب الظاهري محكمة مثلما فعل مهدي فضل الله الذي أول الآية المتعلقة بتعدد الزوجات.

بالإضافة إلى كل ما يلي ذلك من شرح لماذا تلك الآية محكمة وأخرى متشابهة، الذي يعود أيضا لمجهود الفكر البشري الذي يحاول أن يقنع المسلمين بذلك. هكذا فإن أصحاب الظاهر مارسوا التأويل بالنسبة لبعض الآيات التي لا تتفق مع آرائهم وكذلك حكم أصحاب التأويل أن بعض الآيات محكمات عندما لاحظوا فيها اتفاقا مع أرائهم

---

28 - نصر حامد أبو زيد، الإتجاه العقلي في التفسير، ص 164، المركز الثقافي العربي.



ومعتقداتهم. هذا ما يجعل وضع خط فاصل في الواقع بين أصحاب التأويل الذين يريدون دورا للفكر في المعرفة وأصحاب الظاهر الذين يرفضونه صعب بل غير صحيح، وإنما التمييز بينهما يكون من حيث موقفهم النظري الفلسفي والابستيمولوجي من المعرفة الدينية والتشريعية فقط.

نفس الأمر يمكن قوله بالنسبة لنظرية طبيعة القرآن. إذ لا توجد في القرآن آية واحد تقول بالوضوح التام والبين أن القرآن غير مخلوق أو أنه مخلوق، بنفس التعبير التي يقول به أصحاب النظريتين. أما عن الآيات التي يستدل بها، كل من المذهبين، فقد خضعت لتفسير يوافق الفلسفة الفقيه والابستيمولوجية لكل نظرية. لذلك فالآية: ﴿**بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ**﴾ التي يعتمد عليها أصحاب نظرية القرآن غير مخلوق كدليل قرآني على صحة نظريتهم، لا تقول ألفاظها أن القران غير مخلوق. بحيث أن الشخص الذي لا يعرف هذا التفسير، ولا يعرف كل المجادلات الفقهية والفلسفية التي تحيط به، فإن احتمال أن يرى فيها ذلك المعنى أو التفسير ظئيل جدا. نهيك عن ما تقوله هذه النظرية عن الوجود الأول، أي الوجود قبل الزمان وقبل الإنسان، وصفات الله الذي لا يمكن أن يوجد الله بدونها، لأن صفاته هي ذاته إلى أخره. كل هذا كلام ميتافيزيقي فلسفي لا وجود له بهذا الوضوح في النصوص القرآنية. لذلك فهو ليس إلا استنتاجات قام بها الفكر انطلاقا من آيات أخرى وأفكار استعير كثير منها من كتب الفلاسفة وعلماء الكلام ليستجيب لموقفهم من الأحكام التشريعية التي يريدونها ثابتة لا تتغير والوقوف ضد الاجتهاد وضد اتخاذ الفكر البشري كمصدر للمعرفة التشريعية. ومنه فإن نظرية القرآن غير مخلوق، التي ترفض أن يكون الفكر مصدرا للمعرفة، هي أيضا لم تستغن عن الفكر بل اعتمدت عليه كثيرا. وتكون بذلك هي



نفسها نتيجة من نتائج التفكير الذي كان يبحث، في القرآن وفي أفكار الفلاسفة، عما يمكن أن يثبت نظريته المعرفية الإبستمولوجية.

كذلك تعتمد نظرية القرآن مخلوق على المجهود الفكري لتدعيم موقفهما من نظرية المعرفة والاستدلال على ضرورة استعمال الفكر البشري كمصدر للمعرفة التشريعية، خاصة، من أجل فلسفة تشريعية تقوم على فكرة التجديد مع تجدد الزمان والمكان. مما يمكن الأحكام أن تكون ملائمة لروح القرآن وعدالة الإسلام وظروف المسلمين. واستعان أصحابها، في ذلك، بآيات من القرآن غير التي استعاد بها خصومهم كالآية: ﴿**قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا**﴾[29]، والآية ﴿**ولو انما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم**﴾[30]. وهم يرون أن الآيتين تدلان أن كلام الله مطلق وليس متناه. وذلك دليل عندهم أن القرآن الذي أرسله الله لعباده ليس القرآن المحفوظ عنده الذي تتحدث عنه الآيتين: ﴿**بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ**﴾. لأن القرآن المحفوظ في اللوح هي كلمات الله، وكلمات الله مطلقة وغير متناهية. إذ لا يكفي البحر ولو تحول إلى حبر ولا تكفي الأشجار ولو تحولت إلى أقلام لكتابتها. بينما يكون القرآن المنزل متناه في مادته أي عدد كلماته وجمله، تكفيه كمية معينة ومحدودة من الحبر والورق لكتابته. وهناك من يرى أن القرآن غير متناه في معانيه، وهي المحفوظة عنده، ومتناه في ألفاظه، وهو الذي أرسله الله لعباده. لذلك لابد أن يميز المسلم بين القرآن المحفوظ، والقرآن المنزل. إن الله، حسب أصحاب نظرية القرآن مخلوق، عندما فكر في إنزال كلماته على العباد صاغها في كلام وأحكام تتلاءم

---

29 - سورة الكهف، الآية 109.

30 - سورة لقمان، الآية 27.



وثقافة المجتمع العربي في القرن السابع وتناسب نفسية ذلك الإنسان واستعداداته لتقبل تلك الأفكار والأحكام. ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾[31]. لكنه كلام لا تختلف أبعاد معاينه عن الكلام المحفوظ عنده. إلى آخره من الكلام الذي يكشف لنا عن النشاط الفكري الذي تطلب أحيانا مجهودات فكرية ومشاقات ذهنية كبيرة من أجل الرد على الفريق الخصم، والبرهنة على الموقف الخاص وتدعيمه. ولكن المشكل ليس مطروحا بالنسبة لهذه النظرية لأنها لم ترفض الفكر في موقفها العام من مصدر المعرفة.

لا يراد بمفهوم النص في الفكر الإسلامي النص القرآني فحسب، ولكن القران والسنة. ولقد أراد المسلمون أيضا حماية السنة من تدخل الفكر البشري فيها بنقد أو تقييم بصفتها معرفة إلهية أوحى بها الله إلى الرسول (ص). فحكموا على كتاب البخاري ومسلم بالصحة المطلقة وعلى بعض المصادر المعتمدة عليها بالوثوق المطلق. وكان ذلك سبيل للقضاء على كل إرادة في الشك أو النقد قد تتبادر إلى ذهن المسلم عند التعامل مع الأحاديث الموجودة فيهما. خاصة بعد أن جعل الشافعي السنة مصدرا ثانيا للتشريع بعد القرآن. لكن السنة، التي تحويها كتب الأحاديث، هي نفسها لم تخل من عمل فكر الإنسان الذي جمع الأحاديث من الرواة وأخضعها لتقييم ونقد وتصفية طبقا لمنهجية عمل وضعها هو بواسطة فكره البشري مما ينفي صحة نسبتها بصورة مطلقة إلى الرسول(ص) وكأنها خرجت من فمه، وذلك مهما كانت الثقة بالعلماء، الذين قاموا بهذا العمل، والمصادر التي اعتمدوا عليها كبيرة. إن تأكيد العلماء على شرط صحة المصدر عند حديثهم عن السنة اعتراف منهم على دور الإنسان في ما وصلنا من سنة نبوية.

---

31 - سورة ابراهيم، الآية 4.



لذلك فمهما كانت السنة التي وصتنا صادقة، فإن صدقها يبقى نسبيا نسبية ذاكرة الإنسان وعمله وعلمه وإخلاصه.

هكذا فإن إشكالية المعرفة بين مصدر الوحي والمصدر الفكر البشري، التي طرحها المسلمون الأوائل، أي في الفترة التاريخية التي يمكن حصرها زمنيا بين فترة الرسول (ص) التي كان مصدر المعرفة التشريعية والدينية فيها هو الوحي فقط، وفترة ما بعد الرسول (ص) التي استعمل المسلمون فيها بالإضافة إلى الوحي، فكرهم كمصدر آخر للمعرفة التشريعية لم تبق كذلك ولم يعد لها مبرر في الواقع، مادام سبب الخلاف هو الفكر كمصدر للمعرفة، والفريقان اللذان تصارعا كلاهما استعمل الفكر.

لذلك لايمكن من الناحية التطبيقية والواقعية أن نقول أن هناك في الفكر الإسلامي معرفة إسلامية مصدرها الوحي، وأخرى مصدرها الفكر البشري، ونضع حدا فاصلا واضحا بينهما. لأن المسلمين لم يستغنوا في كل ما يعرفونه من شريعة وميتافيزيقا عن فكرهم البشري، مهما اعتمدوا في ذلك على النصوص المقدسة، ولم يستغنوا عن النصوص المقدسة مهما استعانوا بفكرهم لمعرفتها واستنباطا.

لذلك لما حكم المسلمون في القرن الثالث عشر أن المصدر الوحيد المشروع للمعرفة هو الوحي، وأصدروا حكما قاسيا على الفكر، وأبعدوه عن مجال المعرفة الدينية والتشريعية، لم يتمكنوا من العودة بالمعرفة إلى زمن الرسول (ص) التي كانت فيها الأحكام هي أحكام القرآن والسنة فقط، ولا إلى زمن الصحابة. لأنهم لم يستغنوا في واقع الأمر عن فكرهم البشري في تسيير حياتهم الاجتماعية والتشريعية والمعرفية. وإنما كانوا في كل مراحلهم التاريخية احتاجوا إلى التفسير وعملوا به. والتفسير عمل فكر البشر، واحتاجوا إلى السنة التي جمعوها ثم قاموا بنقدها، والجمع والنقد عمل فكر البشر، وعملوا



بأحكام الفقه والشريعة التي تركها الأولون، والتي استنبطوها من النصوص بفعل فكرهم البشري. رغم ذلك فإن هذا الموقف السلبي من الفكر قد أضر كثيرا بعمل الفكر ونشاطه وإبداعه، بسبب كل العراقيل التي وضعت أمامه بحجة الدفاع عن المعرفة الإلهية باعتباره يمثل نقيض الوحي، والمعرفة التي يبنيها هي نقيضة المعرفة الإلهية.

هكذا ساد المذهب الابستيمولوجي الذي يرى أن المعرفة مصدرها الوحي وتربع على الفكر الإسلامي إلى غاية نهاية القرن التاسع عشر. القرن الذي شهد عودة الصراع إلى الواجهة الفكرية الإسلامية، وإن لم يكن بتلك الجدة التي كان عليها في القرون الماضية، بإعادة إحياء إشكالية مصدر المعرفة ومعها المعانات الفكرية للمسلمين الذين احتاروا مرة أخرى بين مصدري المعرفة الفكر أم الوحي. عودة لها أسبابها الفاعلة التي لا تختلف كثيرا عن تلك التي عرفها المسلمون بعد وفاة الرسول (ص)، ولقد ولدت هذه الأسباب الفكر الإسلامي الحديث مثلما، ولدت سابقتها الفكر الإسلامي الكلاسيكي.

أول هذه الأسباب هو اتصال الشعوب الإسلامية بشعوب وثقافات أخرى، بقيمها ومبادئها وسلوكاتها المختلفة عن قيمهم ومبادئهم وسلوكاتهم، الذي حدث في البداية نتيجة للحركة الاستعمارية، ثم استمر بشكل أكثر حدة وبسرعة هائلة مع الثورة الإعلامية والاتصالية الحديثة التي اندلعت في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرية. كانت نتيجة هذا الاتصال والاحتكاك التغيير والتجديد الذي طرأ أولا على الذهنيات ومنظومة القيم ثم على الأفعال والسلوكات فأصبح الناس لا يتعاملون مع الأحداث بنفس الطريقة التي تعامل بها الأولون، مما أدى إلى ظهور أحوال وأساليب حياتية ومشاكل اجتماعية جديدة تتطلب مواجهتها تشريع جديد لا تذكره لا النصوص ولا فقه القدماء.



هكذا شعر المسلمون مرة أخرى، مثلما شعروا بعد وفاة الرسول (ص)، بحاجتهم إلى فكرهم البشري ليكون مصدرا للمعرفة التشريعية التي يحتاجون إليها لتنظيم مجتمعهم. ففرضت الظروف على الفكر، مرة أخرى، طرح إشكالية المعرفة التشريعية بين مصدر الوحي ومصدر الفكر. وهكذا تم إحياء الإشكالية الابستيمولوجية التي ظن المسلمون أنهم انتهوا منها.

لكن المشكلة المعرفية الإبستيمولوجية التي يقوم عليها الفكر الإسلامي الحديث، وإن كانت في ظاهرها إحياء للمشكلة التي قام عليها الفكر الإسلامي الكلاسيكي، هي في باطنها تختلف عنها اختلافا كبيرا. لأن الأحوال المعرفية للمسلمين الذين طرحوا هذا السؤال، بعد موت الرسول (ص)، ليست أحوال المسلمين الذين طرحوه في بداية النهضة الإسلامية. حيث ما يعتبره المذهب الظاهري، اليوم، معرفة إلهية، امتزجت إلى حد بعيد بفكر الأولين من تفسير وفقه وشريعة وتأريخ على أساس ضرب من الكمال والقداسة التي اضفيت على معرفتهم، فأصبح النقل في الفكر الإسلامي الحديث لا يعني النقل من الكتاب المقدس وكتب السنة فحسب، وإنما من كتب السلف أيضا. والسلف بطبيعة الحال بشر، واعتمادهم على النصوص المقدسة لايجعل من معرفتهم معرفة إلهية أتى بها الوحي. لأن الذات العارفة بشرية مهما كان موضوع المعرفة مقدسا.

كذلك لا توجد معرفة تشريعية إسلامية مصدرها بشري مطلق. ما دام المسلم يعتمد دائما على النصوص في عملية التشريع . وإن كان هناك من يعتمد على ظاهر النص، ومن يغوص في باطنه، وهناك من يتعامل مع النصوص بفلسفة ومن يتعامل معها بفلسفة أخرى. ولكن الغاية تبقى واحدة وهي البحث في معاني النصوص عن الأحكام القرآنية من أجل تشريع لايتناقض مع الدين. إذا توفر طبعا شرط



الإخلاص، في العمل من أجل معرفة الحقيقة الدينية والتشريعية، وليس البحث عن المنافع الخاصة والمراتب الإجتماعية.

لذلك فطرح إشكالية المعرفة بين مصدر الوحي ومصدر الفكر البشري اليوم ليس صحيحا إلا من جانبها النظري الفلسفي. أما من جانبها العملي التطبيقي فهي لاتصح. لأننا لا نستطيع أن نقول أن هناك من المسلمين من لديهم معرفة إلهية خالصة، حتى يمثلوا الوجه المقابل لمن استعملوا فكرهم فيما توصلوا إليه من معرفة. كل معرفة مهما كان مصدرها النصوص المقدسة، إذا أضفى عليها الإنسان فهمه وتلفظها لسانه وكتبتها يده، لايمكن أن نقول عنها أنها إلهية خالصة. وإنما نقول عنها إلهية إشارة فقط إلى مصدرها الذي هو النصوص المقدسة.

إن الحديث عن فترة تاريخية إسلامية تكون فيها المعرفة إلهية خالصة بشكل مطلق لا يصح إلا بالنسبة لفترة الرسول (ص). أما منذ اللحظة التي مات فيها الرسول (ص)، ولم يعد يحدث الناس بلسانه، وأصبحت سنته ينطق بها لسان الانسان الذي احتفظ بها في ذاكرته، واللحظة التي أصبح فيا المسلمون يعتمدون إلى فكرهم لفهم آيات القرآن، فهي لم تعد المعرفة إلهية خاصة كما لو خرجت من فم الرسول (ص) الذي يتلقاها من عند جبريل عليه السلام.

لما يكون موضوع المعرفة النصوص المقدسة وتكون الذات العارفة هو الإنسان، ليس هناك معرفة إلهية وأخرى بشرية، وإنما هناك دائما معرفة بشرية للمعرفة الإلهية. ويبقى الاختلاف في درجة وكيفية وطريقة استعمال هذا الفكر، وقرب أو بعد هذه المعرفة من مصدرها الإلهي.



الفصل الثاني

من مشكلة الفكر إلى مشكلة العقل.



لماذا يفضل الناس في مجتمعنا،
أن يحمل الناس ثقل أسئلتهم في نفسيتهم،
تقلق نومهم وقيامهم، وتعكر صومهم وصلاتهم،
وتجعلهم عنيفي القول والفعل،
على أن يبوحوا بها ويشاركوا الناس فيها،
ويحدث النقاش، وتهدأ النفوس.
وربما، ومن يدري، تهتدي إلى الجواب،
الذي يقربها من الحقيقة أكثر؟



لا تفرض الظاهرية التي اتخذت لنفسها منهج النقل للوقوف ضد الفكر البشري في تفسير النصوص، ومعرفة الأحكام التشريعية في الحقيقة الفكر، لأنها لا تستغني عنه، وإنما ترفض الفكر الذي يخالفها في المنهج والأفكار.

لذلك فالمقابلة ليست بين غياب الفكر (النقل) والفكر، وإنما بين الفكر الذي يستعمل النقل منهجا له، ومعيار صدقه عدم تناقض الفكر مع التفسير الظاهري لألفاظ الآيات القرآنية والعقل الذي يستعمل العقل منهجا له، ومعيار صدقه عدم التناقض الفكر مع قوانين العقل عند تعامله مع الدين. على أساس أن كل ما هو ديني لابد أن يكون عقليا.

لذلك فإن الاختلاف والصراع بين أصحاب التفسير الظاهري وأصحاب التفسير الباطني، الذي انطلق من إشكالية الفكر ودوره في المعرفة كما رأينا، قد تحول إلى صراع بين فكرين أحدهما يستعمل منهج النقل،والآخر يستعمل منهج العقل. انتهى الصراع بين المذهبين الإبستمولوجيين بانتصار المذهب النقلي على المذهب العقلي وذلك حوالي القرن الثالث عشر الميلادي، وسقط الحكم قاسيا على العقل باعتباره عدو الدين، فأصبحت قيمته سلبية في نفسية المسلمين ودامت تلك الحالة من الغياب العقلي عدة قرون.



ما هو هذا العقل الذي رفضه التيار النقلي؟

عقّل في اللغة العربية، وRaisonner في اللغة الفرنسية، معناه هداه إلى الطريق المستقيم، وجعله يتحكم في نزواته ورغباته. وهو نفس المعنى الذي يستعمل الإنسان العامي لفظ العقل. فلما يقول الأب لولده «كن عاقلا» معناه كن رزينا واستقم على طريق الصواب والحق. مع أن الحق في الغالب هو ما يراه الأب والصواب هو ما يتطابق مع قيمه الأخلاقية وأفكاره. أما عند الفلاسفة فقد عُرفت هذه الكلمة عند جماعة كبيرة منهم بتعريفات مختلفة. لكنها، في النهاية، تقترب كلها من مفهوم واحد للعقل، هو الذي يتصوره على أنه قوة أو بصيرة،يملكها الإنسان، تمكن نفسه من تمييز الحق من الباطل والصواب من الخطأ والمصلحة من المضرة في الأحكام والأفعال. يقول ابن حزم: «بهذه القوة التي هي العقل تتأيد النفس الموفقة لطاعته على كراهية الحود عن الحق، وعلى رفض ما قاد إليه الجهل والشهوة والغضب المولد للعصبية وحمية الجاهلية»[1].

هل العقل بهذا التصور الفلسفي واللغوي والعامي هو الذي حُكم عليه بأنه عدو الدين، واجتهد الإنسان في إبعاده عنه؟ وهل هو العقل الذي قال بسكال Pascal: «عتقت العقل، لكي أعوضه بالإيمان»؟ وكأن العقل والإيمان لا يجتمعان في آن واحد، بحيث إذا حضر الأول غاب الثاني. وهل هو العقل الذي يقول عنه القرضاوي: «ومن أخطر أسباب الانحراف والضلالة: تقديس العقل البشري.» منطقيا إذا كان العقل هو الاستقامة على طريق الصواب والهادي إلى الرشاد، وكان الصواب والرشاد ما يأمر به الدين، وهذا ما يراه كل صاحب دين، كان العقل هو الاستقامة على طريق الدين والهادي إليه. ويكون العقل

---

1 - أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص9، دار الحديث القاهرة.



بهذا المعنى أفضل سبيل لتحقيق الدين والحفاظ على تعاليمه. وتكون بذلك العلاقة بين العقل والدين ليست علاقة تناقض، بل علاقة تكامل وصداقة. وتكون تلك هي علاقة العقل بكل المنظومات الأخلاقية والدينية. لأنه حسب هذا المفهوم للعقل، يكون الانسان كلما خضع للمنظومات الإجتماعية، كلما كان أكثر عقلا.

لذلك فهذا التصور العامي واللغوي وحتى الفلسفي للعقل، لا يوضح لنا لماذا هذا الخصام وهذا الصراع الدائمين بين العقل والدين، سواء في الفكر الإسلامي أو المسيحي أو غيرهما. ولا يبين لماذا قيل أن الدين مسألة قلب وليست مسألة عقل. ما هو هذا العقل الذي جعله المتدينون نقيضا للدين إذن؟

إن هذا العقل هو أيضا قوة تمكن النفس من إدراك الصواب في الأحكام. إلى غاية هذا الحد ليس هناك أي اختلاف بين مفهوم العقل الذي لا يمثل مشكلة بالنسبة للدين، ومفهوم العقل الذي يمثل مشكلة. لأن الاختلاف ليس في المفهوم وإنما في المعيار أي معيار هذا الصواب الذي هو مجموعة من القوانين والقواعد المنطقية الصارمة، وليس القيم الأخلاقية أو الدينية أو الاجتماعية. هذا المفهوم للعقل هو الذي نجده عند العلماء والابستيمولوجيين وفلاسفة المعرفة. ويكون معيار الصواب بهذا المدلول للعقل، هو الاستقامة على تلك القوانين وليس غيرها. ويكون الاختلاف بين المفهوم العامي واللغوي والفلسفي للعقل، والمفهوم الإبستيمولوجي العلمي، ليس في تصوره كقوة تدرك بها النفس الصواب والحق، لكن في معيار هذا الصواب وهذا الحق.

ما هي هذه القوانين المنطقية للعقل؟

إنها كل القوانين التي تمكن الفكر، عند احترامها، من الانتقال من قضية إلى أخرى بطريقة منطقية صارمة ترتبط فيها القضية السابقة



بالقضية اللاحقة ارتباطا اضطراريا متناسقا. بحيث إذا كانت لدينا قضية أو قضيتين أو أكثر، فإن القضية التي تنتج عنها أو عنهما هي القضية التي يجب أن تنتج عنها أو عنهما. من هذه القوانين القانون الذي يقول، مثلا، «ما يصدق على الكل، يصدق بالضرورة على الجزء». هذا القانون يقول إذا كانت لدينا مجموعة من الأفراد أو الأشياء الذين يصدق عليهم حكم ما، فإن هذا الحكم يصدق على كل فرد أو شيء ينتمي إلى تلك المجموعة بالضرورة. فلما نحكم مثلا، أن كل تلاميذ القسم «أ» مجتهدون، ونحكم أن فاطمة تلميذة في هذا القسم، فإن النتيجة فاطمة مجتهدة في هذه الحالة تكون ضرورية، ويكون الحكم متطابقا مع قوانين العقل.

من قوانين العقل أيضا القانون الذي يقول «ما يمتنع عن الجزء يمتنع بالضرورة عن الكل»، و«ما يصدق على الجزء قد لا يصدق على الكل» وعلى أساس الأول مثلا لا يمكن أن نحكم أن كل تلاميذ القسم حاضرون إذا كانت القضية التي تقول أن بعض تلاميذ القسم حاضرون كاذبة. كما لا يمكن أن نستنتج أن كل الفرنسيين مستواهم المعيشي مرتفع، لأننا شاهدنا جزء من الفرنسيين السياح وقد بدت عليهم السعة في العيش. وهنا يفرض العقل على الفكر إما الإمتناع عن الاستنتاج، وإما الرجوع إلى الواقع للتأكد من حكمه. من قوانين العقل أيضا القانون الذي يقول بعدم الجمع بين متناقضين في آن واحد. مثلا إذا كانت القضية التي تقول ان التلميذة «أ» ناجحة صادقة، لا يمكن أن تكون كاذبة بالنسبة لنفس الشخص في نفس الظروف ونفس الزمان والمكان. كما لا يمكن أن يكون الإنسان صادقا وكاذبا بالنسبة لنفس الموضوع وفي نفس الظروف.

هناك من يرى أن الجمع بين متناقضين ممكن، كالجمع بين الحياة والموت، لأن الإنسان قد يكون حيا ثم يصبح ميتا، وبين الحب والكراهية،



لأن الإنسان قد يحب شخصا أو شيئا ثم يكرهه بعد ذلك أو العكس. والعقل لا ينكر ذلك، لأن الحياة حركة وليست جمودا. وليس هناك أي فساد في البناء الفكري لأن الظروف في كلتا الحالتين تغيرت. لأن حدثت الحالة الأولى (الحياة) ثم حدثت الثانية. (الموت). نحن إذن أمام حالتين مختلفتين من حيث الظروف الزمانية على الاقل. وبالتالي ليس هناك جمع بين متناقضين في آن واحد وما يرفضه العقل هو الجمع بين متناقضين في نفس الظروف ونفس الوقت، ولا يرفض أن تحدث حالة ثم تحدث نقيضتها بعد ذلك. كذلك يحكم العقل أنه أذا كانت لدينا كميتين متساويتين «أ + ب = د». إذا أضفنا لكل واحدة منهما نفس الكمية «ج»، تكون النتيجة بالضرورة كميتان متساويتان. أي «(أ + ب) + ج = د + ج». من قوانين العقل أيضا أن كل ظاهرة اجتماعية أو نفسية أو طبيعة حدثت لها سببا أدى إلى حدوثها. ولمعرفته يفرض العقل على الفكر، بعد أن يتحقق من عدم تناقضه مع نفسه، الرجوع إلى الواقع، ليتحقق من عدم تناقضه مع الواقع. لأن الحكم على الواقع يعود للواقع وحده. فلما يحكم مثلا أن شرب كل قارورة الدواء قاتل، من الناحية المنطقية يكون شرب بعض قارورة الدواء قاتل أيضا، طبقا للقانون ما يصدق على الكل يصدق على الجزء. ولكن مادامت الحقيقة تتعلق بالواقع لابد من التأكد من الحكم بالرجوع إلى الواقع عن طريق التجربة. مادام بعض الدواء ليس بالضرورة قاتلا لأن كله قاتل.

مهما كانت قيمة العقل بالنسبة للفكر، المتمثلة في تقديم القوانين التي تنظم عمله، أي عمل الفكر، وتراقبه كي لا يقع في التناقض والخطأ عند قيامه بنشاطه، فهذا ليس حجة للتقليل من شان الفكر. لأن المعرفة يبنيها، ليس العقل، وإنما الفكر الذي يقوم بعملي لاستدلال والبرهنة، والملاحظة والتجربة فيبلغ بذلك الحقيقة. وبالتالي فالحقيقة ليست حقيقة العقل، ما عدا حقيقة قوانينه، وإنما حقيقة الفكر.



إن قوانين العقل منهج يتمكن بواسطتها الفكر من تنظيم نفسه من أجل تفكير سليم واستدلال منظم خال من الخطأ. لذلك فهي ضرورية في عملية التفكير. إن الفكر الغير المنظم لا يمكنه أن يقوم بأي بحث منظم في أي ميدان من ميادين المعرفة. يقول ابن خلدون: «وهذا السعي من الفكر قد يكون بطريق صحيح وقد يكون بطريق فاسد، فاقتضى ذلك تمييز الطريق الذي يسعى به الفكر في تحصيل المطالب العلمية، ليتميز فيها الصحيح من الفاسد، فكان ذلك قانون المنطق.»[2]

أول من اكتشف قوانين العقل المنطقية، حسب المؤرخين لفلسفة المعرفة، ورفع الستار عنها هم اليونانيون، وأول من جمع تلك القوانين ورتبها في كتاب واحد هو أرسطو. لذلك يقال المنطق الأرسطي نسبة إليه. تصوّر أرسطو المنطق الذي يتم بواسطته الاستدلال وبناء الأفكار كالآلة (أرغانون) التي تنتج الأفكار طبقا للمقدمات التي تقدم له لأن الآلة تعمل بشكل آلي ميكانيكي. فإذا كانت الآلة آلة قطع القماش، فهي لا تهتم بنوع القماش الذي يوضع أمامها. إذ مهما كان نوع هذا القماش، فهي ستقوم بنفس الحركات، وبالتالي تقطعه بنفس الطريقة. ويكون شكل القطعة النهائي تحدده تلك الحركات بشكل اضطراري. كذلك لا يهتم قانون المرور بنوع السيارة التي تسير في الطريق، وإنما يهتم فقط بتنظيم السير. وبالتالي فنفس القانون يطبق على كل الآلات التي تستعمل الطريق. كذلك يعمل المنطق بشكل صارم، فلا يهتم إلا بالارتباط والتناسق بين القضايا.

استعار فلاسفة المسلمين، كالفرابي وابن رشد، هذا التصور للمنطق ورأوا، هم أيضا، أن نسبة هذه القوانين إلى النظر، أي التفكير، كنسبة الآلة إلى العمل. ومثلما يحتاج العمل إلى الآلة، يحتاج الفكر إلى المنطق. لكن العقل أوسع من المنطق (الأرسطي)

---

2 - ابن خلدون، المقدمة، ص 549، الدار الذهبية، القاهرة.



لأن المنطق يهتم فقط بتطابق النتيجة مع قوانينه المجردة، بينما يهتم العقل بعدم تناقض النتيجة مع الواقع أيضا، إذا كانت الحقيقة متعلقة بالواقع، كالحقيقة الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، فيفرض على الفكر الرجوع إلى الواقع.

لذلك فالنتيجة في التفكير المنطقي الذي يخضع لقوانين العقل، ليست حكما يختاره الفكر مثلما يريد أو تمليه عليه رغبات النفس وأهوائها، بل هو حكم يفرضه عليه التناسق بين القضايا والوضوح والبداهة، ويفرضه عليه الواقع والتجربة الواقعية، إذا تعلق الأمر بالحقيقة الواقعية. لأنه، مثلما يقول مالبرانش Malbranche «ما تكون الأشياء التي نهتم بها في بداهة كاملة، يبدو أننا لا نقبلها بإرادتنا، لأنها تفرض نفسها علينا»[3]. ولكن العقل لا يكبل الفكر بتلك القوانين وإنما يحرره. لأن الخضوع للصرامة العقلية والضرورة الواقعية تحرر الفكر من رغبات النفس وميولها، ومن قيود الأفكار المسبقة الجاهزة. فلا يحكم على صحة قضية لأنها قضية فلان أو فلان أو حقيقة هذا أو ذاك، وإنما يحكم عليها بالصحة والصدق، لأنها تنتج عن استدلال يحترم قوانين العقل، ويخضع لها. وتكون قوانين العقل بهذا الوسيلة التي يبلغ بها الفكر الموضوعية والحيادية.

ليس من طبيعة التفكير العقلاني الركون إلى الحقيقة، وإنما يستجوبها بالتساؤل والبحث المستمرين، وإعادة النظر من أجل التأكد من بنائها المنطقي السليم ومن تطابقها مع الواقع. فيتحرر بذلك من الدوغماتية التي تعرقل نشاطه ووظيفته التي هي التفكير. هذه الطبيعة النقدية والموضوعية في التعامل مع الأفكار التي يتمتع بها التفكير العقلاني، والتي تمكنه من ممارسة حريته، هي سبب الخصام بينه وبين التفكير العقائدي الذي يعتبر كل تقييم أو تساؤل يتعلق بحقيقته شك

---

3 - مالبرانش، *Recherche de la verité*، ص 11.



فيها، وبالتالي يرفضه. لذلك لا تتساءل المسيحية مثلا كيف يكون النبي عيسى ابن الله، ولا تتساءل كيف يمكن أن تلد السيدة مريم سيدنا عيسى وهي عذراء. لأن لصاحب العقيدة (العقيدة هي الفكرة التي يؤمن بها إيمانا قاطعا ولا يقبل أي شك فيها) حقيقته التي يؤمن بها إيمانا مطلقا فلا يقبل نتيجة تتناقض معها. وإذا تناقضت حقيقته مع قوانين العقل، فهو يتمسك بحقيقته ويرفض العقل. لذلك رأى المسلمون في العقل خطرا على عقيدتهم فشنوا حملة عنيفة ضده، كانت نتيجتها إضعاف التيار العقلي في الفكر الإسلامي الكلاسيكي.

لم يكن المسلمون، في البداية، يعرفون العقل بالمعنى أو المدلول الإبستيمولوجي، وإنما اكتشفوه بعد اتصالهم بالحضارة الإغريقية التي كان لها تاريخ عريق في البحث الإبستيمولوجي وفلسفة المعرفة والعمل الفكري العقلي. لكنهم سرعان ما تذوقوا لذة التسلسل المنطقي للقضايا الذي يمتاز به الاستدلال المنطقي العقلي، فعبروا عن انبهارهم بالعقل وقوانينه المنطقية، من خلال بناءهم لعقلانية إسلامية ليست بعيدة عن العقلانية الإغريقية عمقا وإنتاجا. لكن تلك لم تكن حالة جميع المسلمين، ولا حالة كل المجتمع الإسلامي. لأن الكثير من المسلمين رفضوا أسلوب العقل، ورأوا فيه دخيلا على ثقافتهم ليس محمودا ولا مرغوبا فيه. وذلك لعدة أسباب: أولها أن المسلمين كانوا أصحاب دين آمنوا به، وبكل ما فيه من أحكام ومعارف، بقلوبهم. ولم يريدوا استعمال استدلالات عقلية منطقية للتصديق بها أو البرهنة علي صدقها، خوفا من النتيجة التي قد لا توافق حقيقتهم فتشوش وتعكر عليهم إيمانهم. ثانيا لأن المسلمين العرب كانوا من ثقافة العاطفة نشؤوا في أحضانها وتعودوا عليها. ومن الطبيعي أن يجدوا صعوبات في الانتقال إلى أسلوب العقل والاستدلال العقلي، فرفضوا العمل به. بهذا انقسم المسلمون إزاء العقل وقوانينه المنطقية إلى فريقين:



فريق مؤيد له يمثل التيار العقلي الإسلامي، وأصحابه كانوا في الغالب عناصر غير عربية تعودت على الثقافة العقلية، وفريق معارض، يمثل التيار النقلي وأغلب أصحابه كانوا عربا.

غير أن المفكرين والعلماء الذين كانت لهم ثقة قوية بالعقل وقيمته المنهجية والمعرفية دون أن تعكرها مخاوف أو تزعزعها ترددات قليلون جدا. والدليل أن أكثر المدافعين عن العقل وقوانينه المنطقية، كمنهج للتفكير السليم، عندما يبلغون حدا معينا من السير في عالم المعقولية، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالدين والشريعة، يشعرون وكأن هناك شيء يمنعهم من متابعة الطريق، أو كأن البرهان والاستدلال اللذان بدأوا بهما بناء تفكيرهم لم يعدا يصلحان، أو كأن القوانين العقلية لا تنفع لإثبات الحقيقة الإلهية. فيشعرون بشيء من العجز عن مواصلة الطريق العقلي الذي اختاروه. فيغيرون رأيهم في العقل وقيمته، ويتراجعون عن استعماله إما بصورة كلية، وإما بصورة جزئية. أي أنهم يعملون به في ميدان ويرفضون العمل به في ميدان آخر. كالفيلسوف الشاعر أبو العلاء المعري الذي دافع دفاعا كبيرا عن العقل ضد طريقة النقل، مثلما يظهر في هذا البيت الذي يقول فيه: «وينفر عقلي مغضبا إن تركته - سدى واتبعت الشافعي ومالكا». لكنه تراجع عن موقفه من العقل، وشك في قدرته على الإجابة عن أسئلته ومساعدته على معرفة الحقيقة، مثلما يظهر في قوله: «سألت عقلي فلم يخبر وقلت له- سل الرجال فما أفتوا ولا عرفوا».

كذلك كان الفيلسوف المتصوف أبو حامد الغزالي من أكبر المدافعين عن المنطق مثلما، يظهر موقفه هذا في جملته المشهورة التي يقول لها: «من لا يعرف المنطق لا يوثق بعلمه»، والتي ما يزال الناس يستشهدون بها كلما كان الحديث عن قيمة المنطق. لكن تحوله إلى التصوف وتصريحه أن الحقيقة الإلهية لا تدرك بالعقل، بل بنور



يقذفه الله في نفس الإنسان، يمثل دليلا على تراجعه عن المنطق والعقل. وكذلك عارض المؤرخ والعالم ابن خلدون استعمال قوانين العقل المنطقية في أمور الدين فانتقد المعتزلة، الذين يمثلون التيار العقلي الإسلامي، ووصفهم بالمبتدعة. يقول: «العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال»[4].

وقال عن علم الكلام الذي هو بحث عقلي في أمور الدين: «هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا». وانتقد ما آل إليه علماء الكلام في سيرهم وراء الاستدلالات العقلية. يقول: «أما الآن، فلم يبق منها (أي أدلة علماء الكلام)إلا كلام تنزه الباريء من انتهاماته وإطلاقاته.»[5] ويكون ابن خلدون، ممثل النزعة الوضعية في الفكر الإسلامي بكل جدارة، قد لعب هو أيضا دوره في القضاء على العقلانية الإسلامية.

هذا التردد في موقف الكثير من العلماء والمفكرين المسلمين من العقل يدل على الصعوبات التي واجهوها في إقناع أنفسهم بقيمة العقل، وصلاحيته كمنهج للمعرفة الدينية. فكان ذلك من أسباب فشل ترسيخ العقلانية في الذهنية الإسلامية. بالإضافة إلى تأثر جمهور المسلمين بالموقف السلبي للعرب من العقل، نظرا لمكانة العرب وشأنهم الكبير بين المسلمين الذين كانوا يعتبرونهم أكثر الناس فهما ومعرفة بالدين. لأن العرب أول من أسلم، ولأنهم أصحاب لغة هي

---

4 - ابن خلدون، المقدمة، ص 499، الدار الذهبية.

5 - ابن خلدون، المقدمة، ص 506، الدار الذهبية.



لغة القرآن، وتربطهم قرابة دموية وقبلية بالرسول(ص). فكان من الطبيعي ان يكون لمواقفهم تأثير على بقية المسلمين. ويضاف إلى كل هذا فشل الفلاسفة من الكندي إلى ابن رشد في مهمتهم التوفيقية بين الدين والعقل، وفي إقناع الناس بأن العقل وسيلة لبلوغ الإيمان. مما عمل على اشتداد ساعد التيار النقلي المعارض للعقل. فاستحوذ على قلوب الناس، وأصبحت الحملة ضد العقل ليست حملة تيار فكري، وإنما حملة مجتمع بكامله، وثقافة بكاملها. كلها ظروف عملت على انتصار التيار النقلي على حساب التيار العقلي واستمر الوضع على حالة قرابة سبعة قرون.

مشكلة العقل في الفكر الإسلامي الحديث

يعتبر المؤرخون للفكر الإسلامي الحملة التي قام بها نابوليون على مصر، بمثابة الشرارة التي يقظت المسلمين من نومهم العميق والطويل. لأنها تعتبر الاتصال الأول للشعوب الإسلامية بالعالم الغربي الذي حمل مشعل الحضارة بعد أن وضعه المسلمون. هذا الاتصال بالغرب جعل المسلمين يدركون التقدم الكبير لهذا الغرب، وفي المقابل تأخرهم الفظيع. فتساءلوا: ما هي الأسباب التي جعلت الغير يتقدم والأسباب التي جعلتهم يتخلفون؟ وهو سؤال طبيعي يطرحه كل إنسان يكون في وضعيتهم. لأن الإنسان بطبيعته لا يحب أن يكون في أسفل السلم، ولا يستسيغ الضعف، لأن الضعف مذلة ولا أحد يريد المذلة لنفسه. فانكبوا على دراسة الحضارة الغربية وعلى البحث في أسباب قيامها لكي يستعملوها قاعدة ينطلقون منها للخروج من التخلف الذي وقعوا فيه، ما دامت نفس الأسباب تعطي نفس النتائج. وتوصلوا إلى نتيجة هامة: إن هذا التطور والتقدم الذي حصل في الغرب سببه تحرير الفكر وتمجيد العقل الذي جعله الغرب المنهج الذي لا يستغني عنه فكرهم



عند القيام بنشاطه. لقد حرر فلاسفة التنوير الغربيون بعد كفاح طويل، الفكر من كل القيود التي كانت تكبله، ليخضع لقيد واحد فقط هو قيد العقل وقوانينه. وكان ذلك بمثابة الشعلة الأولى في ميدان الإنتاج في جميع الميادين، والخطوة الأولى في درب تقدم العالم الغربي. فوجد المسلمون أنفسهم أمام مشكلة كبيرة هي: كيف يمكنهم الخروج من التخلف والالتحاق بهذه الحضارة العصرية، والسبيل إلى ذلك هما العقل والحرية الفكرية، اللذان حاربهما السلف؟ هل سيطلقون سراح العقل والفكر مرة أخرى؟ إذا كان تمجيد العقل والحرية الفكرية قيم جديدة تبنتها الإنسانية، هل يتبنون هذه القيم والمبادئ الجديدة من أجل الانتماء إلى العالم الجديد وحضارته الجديدة؟ لكنها قيم ومبادئ متعارضة مع قيمهم ومبادئهم وقوانين شريعتهم؟ فكان السؤال هل يتمسكون بمبادئ وقيم شريعتهم، وهي لا تمكنهم من بناء المجتمع العصري الذي يريدنه، وتحلم به مجتمعاتهم، أم يتبنون القيم العصرية الجديدة، ويضعون تشريع جديد للمجتمع لن يكون التشريع الذي عمل به السلف، ويبنون مجتمعا ليس هو مجتمع المسلمين الأول، ولكنه مجتمعهم؟ هل يفتح المسلمون مرة أخرى باب الاجتهاد بعد أن غلقه سلفهم منذ قرون؟ إن الاجتهاد نشاط فكري وفتح باب الاجتهاد معناه إعطاء الفكر دورا في المعرفة الدينية والتشريعية مرة أخرى. هل يمكن ذلك والقدماء حكموا أن مصدر المعرفة الدينية والتشريعية والأخلاقية والإنسانية، لا تستمد إلا من الكتاب المقدس؟ وأن أي معرفة، من هذه الطبيعة، أنتجها الفكر البشري، فساد وانحراف عن الدين؟

هكذا وجد المسلمون أنفسهم مرة أخرى أمام نفس الإشكاليات التي طرحها الأولون: مشكلة الأخذ أو عدم الأخذ بفكرهم كمصدر للمعرفة ومشكلة معيار صدق الأحكام: هل هو النقل، من ظاهر



الألفاظ ومن المعرفة والقيم الموروثة، أم هو العقل وقوانينه الصارمة؟ عودة تدل على أن المسلمين لم ينتهوا مع مشكلة العقل، وأن القرون الطويلة من السبات الفكري والعقلي لم يقض على طبيعة الانسان العقلية المفكرة.

موقف المفكرين المسلمين المعاصرين من العقل

بدأت الحركة الفكرية الإسلامية الحديثة مع كفاح كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبدو ومحمد إقبال وغيرهم من أجل بعث الحركة الفكرية الإسلامية وفك الأغلال الفكرية التي وجدوا أنفسهم فيها والتجديد في تعاملهم مع الدين والشريعة، وفي سلوكهم وحياتهم، يمكنهم من السير نحو الأمام فتنسجم حياتهم مع العصر ويحققون التطور. كان كفاح كل واحد على حسب درجة اقتناعه وقوة جرأته وقدرته على تحمل الصعوبات. لكن نتيجته كانت على العموم حركة محتشمة، بعيدة كل البعد عن ثورة جذرية عميقة، ربما لحداثة فكرة التجديد وقلة نضجها من جهة وعدم وجود استعداد لدى الرأي العام لتقبلها من جهة أخرى، خاصة مع انتشار الاعتقاد بأن الانعزال كاف لسد الطريق أمام التغيير في السلوك والأفكار والقيم. لأن المشكلة المطروحة في ذلك الوقت هي الانعزال أم التفتح؟ مما جعل الكثير، ممن آمن أن الإنعزال حل، يرى أن الاجتهاد والتغيير في الأحكام الشرعية أمرا غير ضروري.

غير أن نهاية القرن الماضي وحلول القرن الحالي وفشل فكرة الانعزال مع الثورة الإعلامية الحديثة، أعطى لهذه الحركة الفكرية التجديدية جرأة أكبر. مما مكن الكثير من المفكرين من الإفصاح عن موقفهم المؤيد للحرية الفكرية وللعقل والاجتهاد والتجديد التي كانت من قبل ألفاظا محرمة أو شبه محرمة. وهي مواقف نجدها عند



علماء الدين أيضا. لأن التغير، الذي فرض نفسه على منظومة القيم الاجتماعية والأخلاقية، كان بالنسبة لهم البرهان على بداهة و ضرورة التغيير في التشريع لانه من الخطأ أن نعتقد أنه يمكن أن يكون المجتمع في واد والتشريع في واد آخر. كذلك ما صلح لتنظيم حياة مجتمع القرن السابع قد لا يصلح لتنظيم حياة مجتمعات القرن الواحد والعشرين. وأن الإنسان، وإن كانت طبيعته واحدة، فإن ثقافته تختلف، وبالتالي تختلف طريقة استجابته للمحيط وأحداثه. الأمر الذي يجعل الاجتهاد في الشريعة من أجل أحكام تتلاءم مع الظروف الاجتماعية والنفسية الجديدة للمسلمين، مثلما يراه كثير من المسلمين، أمرا لا مفر منه. وفي هذا المعنى يقول أحمد عبيد الكبيسي: «ومن المغالطة الشائعة أن نقدم للناس في القرن العشرين إسلام الناس في القرن السابع، ليطبق الناس في القرن العشرين إسلام الناس في القرن السابع. لأن ذلك يعني تجاوز التاريخ، وتطور الزمان والمكان. فينتج عن ذلك إسلام خيالي يعيش في فراغ خارج التاريخ، وبذلك نجعله دينا لا علاقة له بحياة اليوم، على رغم نجاحه الباهر في قيادة حياة الأمس، بناء على فهم الناس له بالأمس».[6] ويقول أيضا: «ونحن اليوم في القرن الخامس عشر الهجري، علينا أن نفترض أن محمدا (ص) قد مات بيننا حديثا، وأن القرآن نزل على جيلنا نحن، فعلينا أن نضع لأنفسنا تأويلا جديدا بحسب أرضيتنا المعرفية والحضارية، ليكون هذا التأويل تراثا لأهل القرن السادس عشر الهجري، ومن بعدهم الذين عليهم أن يصنعوا لأنفسهم تأويلا خاصا بظروف عصرهم، وتطور المعارف فيه. هكذا فقط يمكن أن نقول بكل «أن القرآن لكل زمان ومكان». ومن دون ذلك فإننا سنبقى عالة على تراث أصبح القليل منه نافعا حيا، والكثير منه

---

6 - عبيد الكبيسي، مكانة العقل في الفكر العربي، ص 65، عبيد الكبيسي، مكانة العقل في الفكر العربي.



تالفا ميتا».[7] ويقول مهدي فضل الله إن: «اتفاق الفقهاء على مبدأ: تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والحال، يدل على وجوب الاجتهاد في الشريعة، لمسايرة التغيرات التي تطرأت على المجتمعات في العصور والبيئات المختلفة، ومواجهة كل الوقائع الاجتماعية التي قد تحصل»[8].

لكن مهمة القيام بالاجتهاد والتجديد في الأحكام التشريعية ليست سهلة، لأن المفكر أو المشرع، لكي يقنع الناس بضرورة الاجتهاد أو يغير حكما تشريعيا، يحتاج إلى إقناع المسلمين بذلك، وبصورة خاصة رجال الدين، لأنه يحتاج إلى سندهم في تلك المهمة وإقناع نفسه أيضا. في مثل هذه الظروف يشعر الإنسان أن أحسن وسيلة للإقناع هي أسلوب العقل والمنطق، التي تجعل الفكر يشعر بالبداهة التي تربط بين الأفكار وبضرورة قبولها. وكأن الفكر إذا أراد أن يخضع الفكر لأحكامه لابد أن يحدثه بلغة العقل والبداهة. هكذا وجد الكثير من المفكرين أنفسهم يدعون إلى العودة إلى العقل كمنهج لا بد منه في عملية الاجتهاد، وإلى الحرية الفكرية التي لا يستطيع العقل أن ينشط إلا ضمنها. ولقد انتشرت هذه الدعوة إلى درجة نكاد لا نجد مؤلفا معاصرا واحدا لا يذكر العقل ولا ينوه بقيمته، أو لا يؤكد على ضرورة الاجتهاد. نذكر منهم العقاد الذي نوه كثيرا بقيمة العقل، وركز على عدم تناقض الإسلام مع العقل، لرد اعتباره في نفوس المسلمين. ومصطفى إبراهيم الزلمي الذي يقول مدافعا عن العقل: «أكد القرآن في 49 آية على أهمية العقل، ويبرهن لنا أن نجاح الإنسان في كل مجال من مجالات الحياة لا يمكن أن يتحقق إلا بقيادة العقل»[9]. كذلك فعل أحمد عبيد الكبيسي الذي يقول: «إن خطاب القرآن الكريم للعقل

7 - عبيد الكبيسي، مكانة العقل في الفكر العربي، ص53، مكانة العقل في الفكر العربي.

8 - مهدي فضل الله، العقل والشريعة، ص 18، دار الطليعة، بيروت.

9 - إبراهيم الزلمي، مكانة العقل في الفكر العربي، ص 26، مركز الدراسات الوحدة العربية.



على هذا النسق المتلاحق المتدرج يدل على أن إعمال هذا العقل مناط التكليف، لأنه الميزان الذي يوزن به الصواب والخطأ والحق والباطل كما جاء في الحديث «العقل نور يفرق بين الحق والباطل»، وبه حقق الله الغاية من خلق الإنسان حين قال «الرحمن، خلق الإنسان علمه البيان» فكان إعمال العقل فريضة الفرائض، أي لا تتحقق كل الفرائض إلا بفريضة العقل»[10].

وكانت النتيجة الطبيعية لذلك ظهور حركة اجتهاد جريئة تناولت أحكاما يراها التقليديون المحافظون أصولا ثابتة، كحكم تعدد الزوجات الذي اجتهد فيه طاهر الحداد ومهدي فضل الله وغيرهما. ولقد اعتمد هؤلاء على دراسة علمية ملموسة للواقع لإقناع الناس أن التعدد لا يحقق المبدأ الذي يقوم عليه التشريع في ألإسلام وهو «تحقيق المصلحة ودفع الضرر»، فطالبوا بإلغائه أو تحديده تحديدا صارما. إلى غيرها من الاجتهادات التي استعان أصحابها بنتائج الدراسات العلمية للواقع، والبرهنة المنطقية لإثبات عدم ملاءمة بعض الأحكام التشريعية القديمة للظروف الجديدة للمسلمين، وضرورة تغييرها. وكلها دلائل وعلامات قيام حركة فكرية إسلامية تدعو إلى العقل، وتعلن نهاية عهد محنته و محنة التفكير والحرية، وتبشر بقيام عهد جديد نيّر يعلق عليه الكثير من المسلمين، وخاصة الشباب، منهم آمالا كبيرة.

عقل ولكن...

لكن الحكم بعودة التيار العقلي الإسلامي إلىالساحة الفكرية الإسلامية أو قيام تيار عقلاني إسلامي، لأن هناك من مدح العقل ودعا إليه كأسلوب للاجتهاد، حكم متسرع بشكل كبير، لأن كل

10 - أحمد عبيد الكبيسي، مكانة العقل في الفكر العربي، ص 49، مركز الدراسات الوحدة العربية والمجمع العلمي العراقي.



دفاع أو دعوة إلى هذا العقل، تليه أو تليها شروط تحد من استعماله، وتنبه وتذكر بوجوب مراقبته، حتى لا يتعدى حدود الدين، ويحدث الفساد. إلى درجة أننا نكاد لا نجد في الفكر الإسلامي الحديث، من العلماء والمفكرين، من يدعو إلى العقل والاجتهاد، دون أن يؤكد على هذه الحدود والشروط، باختلاف التيارات والاتجاهات. ما عدا فئة قليلة جدا، وكأن هناك حرص شديد على عدم الإغفال عنها، وكأن ذلك هو الشرط الوحيد للحديث عن العقل والاجتهاد. يطلب مصطفي شريف الذي يعد من المفكرين المسلمين الذي اتخذ لنفسه اتجاها تنويريا تجديديا، من العقل «أن يكون عاقلا،» وذلك في كتابه الإسلام متسامح أم غير متسامح. وكأنه لا يريد من العقل إلا ما يستجيب لأفكاره ومعتقداته. أما ما لا يستجيب فهو يرفضه، وينعته بعدم المعقولية، وكأن العقل يمكنه أن يكون غير عاقل، وهو شرط يدل على التخوف من العقل وقلة الثقة به والرغبة في الحجز عليه.

كذلك اشترط مصطفى إبراهيم الزلمي من العقل الذي دافع عنه، عدم الخروج عن القوانين والقواعد الشرعية. يقول: «تخويل العقل المشروع بتشريع القوانين في ضوء تلك الأسس والقواعد، (الدينية) وعدم الخروج عنها... وقال (أي القرآن) للعقل البشري تحرك لإيجاد ما يتقدم به الإنسان، وتتطور به الحياة من الحسن إلى الأحسن، على أن يكون هذا التحرك داخل هذا الإطار الأخلاقي».[11] كذلك فعل أحمد عبيد الكبيسي عندما دافع عن العقل، ولكنه اشترط عليه أن يؤدي وظيفته «بالشكل المطلوب»[12]. مما يكشف عن فكرة خلفية مستقرة

11 - إبراهيم الزلمي، مكانة العقل في الفكر العربي، ص 26، مركز الدراسات الوحدة العربية والمجتمع العلمي العراقي.

12 - أحمد عبيد الكبيسي، مكانة العقل في الفكر العربي، ص 49، مركز الدراسات الوحدة العربية والمجتمع العلمي العراقي.



تربط العقل بالفساد مثلما يظهر في قوله: «وإلا شطح بهم العقل بعيدا. لأن العقل طاقة كأي طاقة لا بد لها من وعاء يحكم انطلاقاتها وإلا جنحت إلى التدمير والتهشيم، وهو ضرر لا يقل ضررا عن تعطيل الطاقة كلية».[13] أما عن كلامه عن ضرورة فتح باب الإجتهاد والتأويل الذي تبدو عليه واقعية الكاتب الكبيرة، فهو لا يتم دون ذكر شروط وحدود هذا الاجتهاد، وهذا الاستعمال العقلي عندما يقول: «أن نفهم جيدا حقيقة: إن القرآن الكريم يحتوي على المعنى المطلق، والفهم النسبي ... ويستثني من ذلك الآيات المحكمات»[14] وإذا كان المعنى القرآني دائما مطلقا، فإن الاستثناء يتعلق بالفهم. فيكون في هذه الحالة المعنى مطلقا والفهم مطلقا، ينقل المعنى النص الإلهي بصورته الحقيقية. مع العلم أن الفهم يتعلق بالفكر الإنساني الذي يعمل على فهم معاني النصوص. لذلك فإن مرافعته للدفاع عن الاجتهاد وضرورة تطوير التشريع ، ليتلاءم مع الأجيال الحاضرة واللاحقة، من أجل قرآن لكل الناس وكل الأجيال، تتوقف عند حدود الأحكام المذكورة في الآيات المحكمات التي هي حسب العلماء أحكام الزواج والطلاق والميراث والحدود، التي يعتبر أن فهم الإنسان لها يكون فهما مطلقا. وكأن التطور يمس مجالا من الحياة الاجتماعية، ولا يمس مجالا اجتماعيا آخر. وهل المجتمع الإنساني يتطور في مجال ويبقى جامدا في مجال آخر؟ ومن الذي يحدد المجال الذي يتطور فيه والمجال الذي يبقى فيه ثابتا؟ لأنه يكفي أن ننظر حولنا لنرى كيف تطور الناس، والشباب خاصة في علاقاتهم وسلوكاتهم الإجتماعية المتعلقة بالزواج والطلاق والميراث. وكيف أن الكثير من الآباء، خوفا على مستقبل بناتهم من غدر الزمان، يحلون

13 - أحمد عبيد الكبيسي، مكانة العقل في الفكر العربي، ص49، مركز الدراسات الوحدة العربية والمجمع العلمي العراقي.

14 - أحمد عبيد الكبيسي، مكانة العقل في الفكر العربي، ص 65، مركز الدراسات الوحدة العربية والمجمع العلمي العراقي.



مشكلة نصيب البنت في الميراث بطريقتهم الخاصة. وإذا كان الكبار في السن لا يرون هذا التغير، فلأنهم يعيشون عادة بعيدين إما بعدا جسديا وإما بعدا نفسيا ذهنيا، عن عالم الشباب. وكذلك فعل مهدي فضل الله الذي أكد بدوره على حدود العقلانية والاستعمال العقلي عند التعامل مع النصوص الآيات المحكمات، رغم جرأته الكبيرة التي تحدي بها التيار التقليدي المحافظ في مسألة تعدد الزوجات مثلما نرى في قوله: «ما جاء فيه نص واضح فإنه لا يجوز العدول عنه أو التعديل فيه مهما تقادم الزمان... إن مرونة الشريعة وقابليتها للتطور وإفساح المجال دائما لولوج باب الاجتهاد فيها، تخضع دائما في المقابل لقيد الالتزام بأصولها وكلياتها العامة وبمقاصدها.»[15] ونتساءل كيف يمكن أن نتقيد بالمقصد من التشريع لما نتقيد بالأحكام؟ كيف يمكن أن نتقيد بالأصول والكليات العامة وبمقاصدها في نفس الوقت؟ لأن الأصول والكليات العامة وبمقاصدها في نفس الوقت؟ لأن الأصول والكليات العامة أحكام، والمقاصد هي مبادئ أخلاقية واجتماعية نرمي إلى تحقيقها بواسطة الأحكام. أي أن المقاصد هي الغايات والأحكام هي وسائل لتحقيقها. كيف يمكن أن نتقيد بالغايات ونضمن تحقيقها، لما تكون الأحكام مطلقة متجاوزة للزمان والمكان؟ لأن الحكم الذي يحقق المقصد في ظروف قد لا يحققه في ظروف أخرى. اعتبار الأحكام ثابتة مطلقة متجاوزة للزمان والمكان معناه جعلها متعالية عن الظروف أو رفض الاعتراف بالتغير في ظروف الناس. وهي أول ظلم يلحق بالناس، ويجعل تحقيق المقاصد الإسلامية التي هي العدل والمساواة بين الناس مستحيلة. لذلك فإن فكرة الالتزام بالمقاصد الشرعية وفي نفس الوقت القول بالأحكام الكلية يحمل تناقضا لا يقبله منطق العقل ومنطق التشريع. لأن التقيد بمقاصد الشرع، يتعارض مع فكرة

---

15 - مهدي فضل الله، العقل والشريعة، ص 18، دار الطليعة، بيروت.



التقيّد بالأحكام، حتى يتمكن المقصد من تحديد الحكم طبقا للظروف والأحوال. إن التقيد بالأحكام، ينفي أي حديث عن المقاصد. لذلك فهذه السمة التجديدية التي تظهر على ما يطلق عليه التيار التجديدي في الفكر الإسلامي الحديث، لا تميزه كثيرا عن التيار التقليدي المحافظ لما يتعلق الأمر بالحديث عن الواضح، والمحكم والثابت الممنوع عن العقل. مما يبين أن الاختلاف يتعلق بموضوع هذا الواضح والمحكم والثابث الممنوع عن العقل، وليس في وجوده كحد يتوقف عنده العقل. إذ هناك دائما محكم وواضح وممنوع عن العقل.

لو نعود قليلا إلى الوراء، وإلى ابن حنبل الذي نحمله محنة العقل في الفكر الإسلامي، نعلم أن ابن حنبل لم يقل يوما أنه ضد العقل، ولكنه كان يقول أنه ضد العقل الذي يخالف الشرع. وهنا نتساءل هل هناك فرق بين موقف ابن حنبل من العقل، وموقف المسلمين المعاصرين الذين يعتبرون من ممثلي تيار التجديد والعقلانية الإسلامية الحديثة؟ إذا نظرنا إلى الموقف العام من العقل، فمن الواضح أنه ليس هناك أي فرق. لأن كلا الموقفين يقول بالعقل ويدعوا إليه ولكن بشروط تجعل أفكارهم في مؤمن من تدخل للعقل فيها بمعيار وقوانينه.

مع الإشارة الهامة إلى العلماء والمفكرين المسلمين إذا كانوا يتفقون حول هذه الشروط والحدود للاجتهاد العقلي، فهم لا يتفقون أين تكون هذه الحدود بالضبط. وبالتالي الشخص الذي يريد أن يتعرف على هذه الحدود من أجل احترامها، سيجد نفسه في مشكلة أخرى هي مشكلة الحدود نفسها اللااختلاف الكبير بين المسلمين في هذه المسألة. هذا الموقف الذي يجمع بين التقليد والتجديد وبين العقل والنقل، يمثل الطابع العام لما يسمى تيار التجديد والعقل والحداثة في الفكر الإسلامي الحديث. ومنه نستنتج أن ما يدعى تيار التجديد أو التيار العقلي في الفكر الإسلامي الحديث ليس في الغالب إلا حنبليا في جوهره. أي أنه



لا يختلف في موقفه من العقل عما كان عليه ابن حنبل. ما عدا القليل جدا من المفكرين الذين لم يحترموا هذا الخط الأحمر للفكر وتعدوه كنصر حامد أبو زيد الذي يدعو إلى فك الحصار عن العقل من أجل اجتهاد بلا ضفاف. ومحمد حمزة الذي يعتبر «الحديث عن ضرورة وجود مناطق فكرية آمنة بمعزل عن التساؤل والنقد والنقاش الحر، هي مقدمة الحجز على العقول، وممارسة سلطة رقابية ليست من جوهر رسالة الإسلام»[16]. وألفة يوسف التي أخضعت الأحكام الشرعية الكلية إلى تساؤلات نقدية جريئة في كتابها حيرة مسلمة بلغة ثائرة على الأسوار الفكرية التي وضع في داخلها الفكر في الفكر الإسلامي. وما عدا ذلك فإن ما تحصل عليه العقل على يد المذهب التجديدي والدعاة إلى تحريره بشكل عام، هو توسيع مجال استعماله وإرخاء قيوده ومنحه الحق في التفسح داخل الأسوار التي نصبت له، بشرط أن لا يقترب منها. إن هذه الرغبة الشديدة في التمسك بحق الرقابة على العقل من طرف تيار التجديد يكشف عن رغبة ملحة في الاحتفاظ بحق «الفيتو» ضد العقل كي لا يقول من الكلام ما لا يرضي، وضد الفكر الحركي لا يهدد أفكارا اكتسبت المصداقية المطلقة عند المسلمين. مما يدل على وجود بقايا تخوف من العقل وقوانينه ورثه الفكر الإسلامي المعاصر من الماضي، رغم الدفاع والمناصرة التي حضي بها من قبل الكثير من المفكرين. مما يكشف عن استقرار الصورة السلبية للعقل «الأحمق»، «الغير العاقل» في أعماق الضمير الجمعي الإسلامي. والقرون الطويلة من الموقف العدائي من العقل والنظرة السلبية إليه، لم تترك مكانة لإعادة الثقة في هذا العقل في نفسية المسلمين.

ويجب أن نشير إلى أن الكثير ممن تبنى المبدأ «العقل ولكن»، «والاجتهاد ولكن» لتحديد مجال استعمال العقل وممارسة الاجتهاد،

---

16 - محمد حمزة، اسلام المجددين، ص 112، دار الطليعة، بيروت.



ليست غايته دائما حماية الدين أو الشريعة، وإنما حماية نفسه من نقد الناقدين، ورغبة في إرضاء السامعين، وتجنب تهمة تقليد الغرب. وهي أكبر تهمة التي تثير الرعب في نفسية المفكر المسلم عند إقدامه على أي بحث فكري إسلامي أي موضوعه الإسلام. لأن كل استعمال أو دعوة لاستعمال العقل وممارسة التجديد والحرية الفكرية غير مرفقة بهذه الشروط، تستعمل حجة لإلحاق هذه التهمة بالمفكر. لذلك فالرغبة في تجنب هذه التهمة هو سبب أيضا في انتشار هذا الموقف التوفيقي الذي يشد العصى من الوسط، وسيادة لغة الخشب في الفكر الإسلامي المعاصر. مع العلم أن هذه التهمة لا معنى لها اليوم، بعد أن أصبح المسلمون لا يستغنون في مسائل حياتية كثيرة عن أشياء كثيرة أخذوها من الغرب، وقلدوه في استعمالها: كالهاتف النقال الذي هو عنوان الحضارة الغربية اليوم، والسيارة والتلفزيون والأنترنات بتكنولوجيته الأخيرة ... دون أن يزعجهم الأمر في شيء، كأن الأمر لا يزعجهم إلا حين يتعلق بأمور التفكير. أما ما عدا ذلك من الأمور، فهم يعتبرونها حالة عادية للإنسان الذي يعيش عصرا يمتاز بسيادة الحضارة الغربية، ويتأثر بعامل التاريخ والتطور، واستحالة بقاء الإنسان المسلم محصورا في زمن بعيد تركه التاريخ وراءه. وهو تبرير لا اعتراض عليه، لأن الإنسان فعلا لا يمكنه أن يعيش خارج التاريخ كما يقال. مع العلم أن مصطلح الحضارة الغربية نفسه فيه تعسف كبير. لأن الحضارة الغربية ليست إلا حصيلة العمل الفكري للإنسانية جمعاء، وليست حصيلة العمل الفكري للغرب فحسب، إن الحضارة مثل القصر الذي وضعت فيه كل أمة لبنة فوق اللبنة التي وضعتها أمة أخرى قبلها، لتكون قاعدة للبنة التي ستضعها أمة أخرى بعدها.

وعلى هذا الأساس، فمصطلح الحضارة الغربية فيه إنكار لمجهودات كل الشعوب التي ساهمت في قيامها بصفتها حضارة



إنسانية. فإذا كانت الحضارة الغربية تقوم على تمجيد العقل مثلا، وهي من النقاط الهامة التي توجه إليها أصابع الاتهام، فإن علماء الكلام من المعتزلة والفلاسفة المسلمين كابن رشد وابن طفيل وابن سينا وغيرهم، قد عرفوا قيمة العقل ومجدوه واستعملوه منهجا لتفكيرهم في أمور الدين والدنيا. وما فعله الغرب مع العقل، أنهم واصلوا عملا بدأه المسلمون الذين استلموا بدورهم المشعل الفكري والعقلي من يد الإغريق. ويكفي أن نقرأ كانط وديكارت وكونت وفولتير، لنجد أثار المفكرين المسلمين كالنظام وواصل بن عطاء وكابن رشد وإخوان الصفا وغيرهم.

لذلك فاعتبار تمجيد العقل تقليدا للغرب وحضارته إجحاف في حق المفكرين المسلمين الذين عرفوا العقل حق المعرفة، وأقاموا عيه حضارة إسلامية التي هي لبنة من لبنات الحضارة الإنسانية.

ولكن رغم هذا الموقف السلبي من العقل الذي يمثل الصبغة العامة للفكر الإسلامي الحديث، فإن المتطلع على هذا الفكر، يصعب عليه أن يأخذ موقفا قاطعا بأن المفكرين المسلمين يرفضون العقل بالشكل الواضح. لأنه لن يعثر على مفكر واحد لا يمدح العقل أولا يتغزل به حتى أكثرهم عداوة له. وكأن هناك رابطة عاطفية تربط المسلمين بالعقل، بحيث لا يستطيعون أخذ موقف حاسم ونهائي ضده. كيف نفسر هذا الموقف المزدوج والمتناقض اتجاه العقل في الفكر الإسلامي الحديث؟

السبب الأول والرئيسي الذي يتبادر إلى كل مسلم يطرح عليه هذا السؤال أن العقل مذكور في القرآن. ويكفي على الإنسان أن يعرف اللغة العربية حتى يدرك العدد الكبير من الآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة العقل أو يعقلون. وهو دليل كاف عند المسلمين بمستوياتهم واتجاهاتهم المختلفة على أن الإسلام دين العقل. يقول عباس محمود العقاد منوها بمكانة العقل في القرآن الكريم: «من مزايا القرآن الكثيرة



مزية واضحة يقل فيها الخلاف بين المسلمين وغير المسلمين، لأنها تثبت من تلاوة الآيات ثبوتا تؤيده أرقام الحسابات».[17] ويقول مصطفى إبراهيم الزلمي: «أكد القرآن في 49 آية أهمية العقل».[18] ويقول مهدي فضل الله: «لا شك أن القرآن دين يخاطب العقل، ويحث الإنسان على النظر والاعتبار والتبصر. وقد تردد في القرآن فعل عقل الذي يعني ربط الأفكار بعضها ببعض، والتعقل، وفهم البراهين العقلية نحو خمسين مرة. وثمة حوالي ثلاثمائة آية تدعو إلى التأمل وتحكيم العقل. كما أن السنة حافلة بالأحاديث الداعية إلى التأمل والنظر».[19] يقول أحمد عبيد الكبيسي: «ففي كتب الأديان الكبرى إشارات صريحة أو مضمونة إلى العقل أو التمييز، ولكنها تأتي عرضا غير مقصودة، وقد يلمح فيها القارئ بعض الأحايين شيئا من الزراية بالعقل أو التحذير منه، لأنه مزلة العقائد، وباب من أبواب الدعوة والإنكار. ولكن القرآن لا يذكر العقل، إلا في مقام التعظيم والتنبيه، إلى وجوب العمل به والرجوع إليه. ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضية في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضوع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجز عليه ... ثم جاء دور رسول الله (ص) ليشرح ما أوجزه القرآن الكريم في مكانة العقل فقال: «أيها الناس تواصوا بالعقل ما أمرتم به وما نهيتم، وأعملوا أن ينجدكم عند ربكم».[20]

---

17 - عباس محمود العقاد، موسوعة عباس محمود العقاد، ج 5 درا الكتاب العربي، بيروت، نقله لنا أحمد عبيد الكبيسي، ص 42 مكانة العقل في الفكر العربي.

18 - مصطفى إبراهيم الزلمي، مكانة العقل في الفكر العربي، ص 26 مركز دراسات الوحدة العربية، المجمع العلمي العراقي.

19 - مهدي فضل الله، العقل والشريعة، ص 16 دار الطليعة بيروت.

20 - أحمد عبيد الكبيسي، مكانة العقل في الفكر العربي، 42، 84، مركز الدراسات الوحدة العربية، والمجمع العلمي العراقي.



السبب الثاني يعود إلى شيء في طبيعة الإنسان الذي يحاول دائما، لما يكون مغلوبا، أن يقلد الغالب، ويتشبه به كما يقول ابن خلدون. فنراه يقارن نفسه دائما بمن هم أقوى وأرفع وأكثر تقدما منه، ليثبت لنفسه أولا، وللغير ثانيا، أنهم ليسوا أفضل منه، ما دام يملك ما يملكون. لذلك فإن المسلمين الذين يعيشون عصر حضارة إنسانية تقوم على مبدأ العقل مقياسا للمعرفة، ومبدأ الحرية الفكرية، كحق طبيعي للإنسان، وطريق نحو الحقيقة، لا يريدون أن يقال عن ثقافتهم، أنها ثقافة لا تساير هذه الحضارة العصرية ولا تحترم مبادئها، ولا يريدون أن يُتهموا من قبل الذين يملكون معايير قياس التقدم والتأخر بالتخلف. وإن كانوا يهاجمون هذه الحضارة ويتهمونها بكل التهم الممكنة، فهم في أعماق ذاتهم يعترفون بتفوقها. فعكفوا باحثين عن كل ما يمكنهم أن يثبتوا به، أنهم أصحاب ثقافة تحمل معالم ومبادئ هذه الحضارة التي ينبهر بها الإنسان المعاصر. فوجدوا في هذه الآيات القرآنية دليلا على أن العقل الذي يدعون إليه مأمور به شرعا، والعمل به أسلوب ديني مستمد من روح الإسلام، وهو ما يحتاجون إليه ليثبتوا لأنفسهم وللغير، غير أن المعقولية الإسلامية ليست لا مستوردة ولا متصنعة، بل أصيلة وحقيقية، ليدخلوا عالم الحضارة العصرية العقلانية بصبغة شرعية دون أية عقدة نفسية أو شعور بالذنب.

السبب الثاني أن المجتمعات الإسلامية، وجدت نفسها أمام مظاهر سلوكية جديدة، هي نتيجة لتأثر أفرادها بقيم الحضارة الإنسانية العصرية، بعد أن أصبح الانعزال مستحيلا والتفتح مفروضا في عهد العولمة. فكل الأصوات التي كانت تنادي بالانعزال وعدم الأخذ بالقيم الحضارية المعاصرة، أصبحت بحكم الواقع، كلاما تركته الأيام ورائها. ذلك أنّ القيم الجديدة للحضارة الإنسانية في إطار الوضعية العالمية الجديدة، لا تنتظر أن تستورد، وإنما تصدر نفسها تصديرا. فدخلت



البيوت والنفوس وأصبحت القيم الإسلامية التقليدية التي يعرفها المسلمون إلى غاية اليوم، كالتي تستوجب على المحكوم مثلا، طاعة الحاكم ولي أمره، وتستوجب على المرأة طاعة زوجها، والتي تعترف بالعبودية نظاما اجتماعيا، وبأهل الذمة، لم تعد تتناسب مع منظومة القيم الأخلاقية الإنسان المعاصر التي يتبناها المسلمون اليوم، الذين تبنوا حقوق الإنسان الطبيعية التي لا تميز بين المرأة والرجل وحقوق المواطن التي لا تميز بين الأديان والمعتقدات. وهو تغيير لم ينتظر لكي يحدث تسريحا من طرف المفكرين ورجال الدين أو من طرف الآباء والأمهات. وكل من كان أبا أو أما يدرك ويفهم جيدا هذا الكلام. لأنهم يتذكرون كيف فاجأهم أولادهم وبناتهم بأفكار وسلوكات وقيم لم يكونوا يعرفوها أو يتصوروها من قبل، وشعروا بأنهم مضطرون لتبنيها، أو على الأقل لقبولها، إذا أرادوا أن يستمر الوصال والتواصل بينهم وبين أولادهم. لذلك فالمجتمعات العربية الإسلامية قد دخلت عهد بنية فكرية وتركيبة اجتماعية جديدة، ولم تنتظر الإذن من أصحاب القرارات. ولم تنتظر جوابها لمشكلتهم التقليدية: هل يحق لهم تبنى قيما وأحكاما للسلوك صدرت من فكرهم البشري أم لا؟ وهل الاجتهاد في الكليات مشروع أم لا؟ وهذا لا يعني أن الجماهير الإسلامية قد بلغت مرحلة من الوعي الفكري الذي جعلها تسبق المفكرين للإجابة عن السؤال، ولكن ما نعنيه أنها، بوعي أو بدون وعي تغيرت، وتغير سلوك أفرادها وجماعاتها وتغيرت قيمهم. والكل حدث بعيدا عن المجادلات الدينية والفلسفية، التي تبحث فيها، بل كل شيء حدث تلقائيا في خضم التطور الذي عرفته، وتلك سنة الحياة والإنسان.

إذا كان التيار المحافظ المتشدد قد وقف ضد هذا التغير ورآه عودة إلى الجاهلية، فإن بقية المفكرين المسلمين يكادون يجتمعون على وجوب البحث عما يجعله تغيرا مشروعا، ويعطي له قاعدة فكرية تشريعية



يستند إليها، حتى لا يأخذ هذا التفتح صورة السلوك المفروض على المسلمين من الخارج، بل يأخذ شكل السلوك الواعي الناتج عن موقف اتخذوه عن إرادة واختيار. فكان العمل الوحيد لبلوغ ذلك، تصور قوانين جديدة ووضع تشريع جديد يتلاءم وثقافة المسلمين الجديدة، ويعتمد على العقل كمعيار للصدق وكسبيل للإقناع. ويكون الأخذ بالاجتهاد واستعمال العقل في هذه الحالة ليس حلا لتصور قوانين جديدة، قدر ما هو حل لإعطاء المشروعية لسلوك اجتماعي جعل الفكر أمام أمر الواقع.

لكن إذا كان القرآن دعو إلى العقل فعلا، وإذا كان الإسلام دين المعقولية، ألا يكون المفكرون المسلمون الذين يتخوفون من العقل ويريدون الحجز عليه، يخالفون أوامر القرآن؟ ألا ينكرون ما دعا إليه ويجعلون من العقل عدوا الدين، بعد أن جعله الدين صديقا له وسبيلا إلى الإيمان؟ كيف يحجز المسلمون على العقل وينكرون استعماله والقرآن أمر به؟ ألا يكون المسلمون قد وقعوا في تناقض مع تعاليم دينهم؟

إلا إذا افترضنا أن العقل الذي فهموا أن القرآن يدعو إليه، وينوهوا به ليس العقل الذي يخيفهم ويحذرون منه، ويدعون إلى مراقبته. أي أن مصطلح العقل يستعمل في الفكر الإسلامي بمدلولين مختلفين: المدلول الأول هو المدلول القرآني مثلما فهموه وينسبونه إليه، وهو الذي يدافعون عنه، والمدلول الثاني هو المعنى الإبستيمولوجي العلمي الذي استعمله المعتزلة والفلاسفة والعلماء، ويشعر به الإنسان بداخله. لأن الإنسان يدرك العلاقات المنطقية بين القضايا بشكل طبيعي، وهو الذي يخيفهم ويحذرون منه. لأن الكلمة الواحدة قد تكون لها تصورات مختلفة مثل كلمة العين التي تحمل تصورين الأول هو العين التي نبصر بها، والثاني هو العين



التي تسقينا الماء. ومثل المغرب والمغرب أيضا. وإذا نظرنا إلى المسألة بهذا المنظار فقط يزول التناقض في الموقف من العقل في الفكر الإسلامي. ولكي نفهم ذلك أكثر نحتاج إلى البحث في مدلول العقل في الخطاب القرآني.

مفهوم العقل في الخطاب القرآني

لقد نزل القرآن مثلما لا يخفى على أحد، باللغة العربية، لغة سكان الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، الذين تلقوا الرسالة المحمدية. وهو أمر طبيعي إذا كانت غاية نزول الوحي إيمان العرب بالرسالة، مادام هم الذين تلقوها، ونجاحها متوقف على انتشارها عندهم، لأنهم هم الذين سينشرونها عند الأمم الأخرى. وهي علاقة لاينكرها المهتمون بعلوم القرآن والدين، ويستدلون على ذلك بآيات عديدة كقوله: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم».[21] التي تؤكد على دور وأهمية اللغة في توصيل الرسالة. يقول القرضاوي في هذا الصدد: «مما هدى إليه القرآن في مجال الدعوة: مخاطبة كل قوم بلسانهم الذي يفهمونه، لا بلسان غريب عنهم.»[22] وبهذا اتفق الكثير من المفكرين أن الخطوة الأولى في البحث عن مدلول مصطلح العقل الوارد في الخطاب القرآني، هي العودة إلى اللغة العربية المتداولة عند العرب في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، لتكون أولا الدليل على أن العرب زمن البعثة كانوا يعرفون كلمة العقل، ولا يجهلونها، مثلما يدل على ذلك الآية 4 من سورة إبراهيم. وثانيا لمعرفة بأي معنى استعمل العرب كلمة العقل. لنفهم بأي معنى استعملها القرآن الكريم؟

---

21 - القرآن الكريم، سورة إبراهيم، الآية 4، طبعة وزارة الشؤون الدينية الجزائرية.

22 - القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص 438، دار الشروق.



يقول عبد الأمير الأعسم: «منذ أن استطلعنا اللغة العربية وجدنا أن العقل لفظ سحيق فيها، متداول لدى أقدم الأدبيات والتراث والثقافة، من شعر قبل الإسلام إلى القرآن فالحديث».[23] ويؤيده في هذا علي عطية عبد الله الذي يرى أن كلمة العقل، كانت معروفة عند العرب في زمن البعثة.

لكن اللغة دال ومدلول أي لفظ ومعنى عن مدلول لفظ العقل عند العرب يقول علي عطية عبد الله: «يقال أن الرسول (ص) سأل أعرابيا جاء لأداء الصلاة في المسجد عن كيفية قدومه، فأجاب الأعرابي أنه جاء ممتطيا جملا، فسأله (ص) وأين تركته؟ فقال في خارج المسجد تركته متوكلا على الله، فرد عليه (ص): «كان عليك أن تعقله وتتوكل».[24] ماذا تعني جملة «تعقله» المذكورة في قول الرسول (ص)؟ هل يمكن أن تعني العقل بمعنى المنطق والبرهان؟ بدون شك لا تعني ذلك. لأن الحيوان لا يفكر، وفوق ذلك لا يفكر تفكيرا عقليا منطقيا. أو على الأقل هذا ما يعتقده الإنسان خاصة في ذلك الوقت. وذلك يكفي لكي لا يعني العرب بهذه الجملة «أعقله» العقل كخاصية إنسانية، يدرك بواسطتها الإنسان التناسق المنطقي بين الأفكار، بل تعني المنع والربط والحبس مثلما يتبين لنا. كذلك يضيف علي عطية عبد الله عن معنى العقل عند العرب قائلا: «في تراث العرب يقال «عقلاء القوم» أي العاقلون من القوم، أي ذوي الخبرة والدراية بالأمور، فهم عقلوا الحياة بايجابياتها وسلبياتها، فأصبحوا مصدرا لقول الحق في موضعه، وإزهاق الباطل من غير موضعه، فهم الحكماء

23 - عبد الأمير الأعسم، مكانة العقل في الفكر العربي، ص340، مركز الدراسات الوحدة العربية، والمجمع العلمي العراقي.

24 - على عطية عبد الله، مكانة العقل في الفكر العربي، ص 135، مركز الدراسات الوحدة العربية، والمجمع العلمي العراقي.



الذين يعقلون العواطف، لكي لا تجمع خارج إطار الموضوعية، وذلك بآرائهم السديدة، وبأفعالهم الرشيدة، وبالسلوك القويم، معبرين عن قول الخالق عز وجل».[25] هذا المعنى للعقل نجده عندنا في الجزائر أيضا. حيث كانت القرى والعشائر التي يحكمها مجلس من الرجال يطلق عليهم اسم «عقلاء العشيرة». وهي جماعة التي تتشكل دائما من الرجال، يمثلون مجلس السلطة في القرية، مهمتهم الحفاظ على العادات والتقاليد والسهر على تطبيقها. مع العلم أن كثيرا من تلك العادات التي يحافظون عليها، والتي من أجلها يسمون «العقلاء»، تتناقض مع أوامر الدين نفسه. فمثلا كان «عقلاء العشائر» في منطقة القبائل يسهرون على أن لا تطالب البنت بنصيبها من الميراث. لأن العادة تريد أن يبقى مال الأسرة داخل الأسرة، والبنت التي تذهب لتعيش في أسرة زوجها، لو أخذت حقها في الميراث، فإن ذلك الميراث سيذهب خارج الأسرة. لذلك فالبنت التي تطالب بحقها في الميراث، لا تعتبر عاقلة. بل العاقلة هي التي تتنازل عنه لصالح أخيها. وهي ليست عاقلة، لأنها تحترم قوانين العقل والمنطق، ولكن، لأنها تقمع عواطفها ورغباتها احترامها للعادات والتقاليد الاجتماعية. هكذا يكون العقلاء هم الأشخاص الذين يحترمون، ليس المنطق وشروط العقل والواقع، ولا حتى أحكام الدين، لأن الدين يعطي للبنت نصيبا في الميراث، بل مصلحة الجماعة التي تتمثل في الحفاظ على عاداتها وتقاليدها. لذلك فعقّل الدابة معناه ربطها وقيّدها، والإنسان العاقل هو الذي يربط عواطفه ويحسبها. هذا المدلول للعقل عند العرب مثلما يبين عبد القادر الأعسم وعلى عطية عبد الله، يخالف تماما المدلول العلمي الإبستمولوجي، الذي يعني الشروط المنطقية للتفكير، ويتعارض

25 - على عطية عبد الله، مكانة العقل في الفكر العربي، 135 و136، مركز الدراسات الوحدة العربية، والمجمع العلمي العراقي.



معه تمام التعارض. وهو أمر يؤيده التاريخ الذي يبين أن العرب قبل الإسلام، وقبل اتصالهم بالثقافات الأخرى، لم يعرفوا أي بحث فكري فلسفي ولم يهتموا بالتفكير وشروطه ولا بكفية حدوث عملية التفكير وشروط التفكير الصحيح. كان العرب على خلاف هذا، شعراء تقودهم عواطفهم وفرسان يهمهم الحماس والاندفاع. وكلها حالات وجدانية تتناقض مع أسلوب المنطق الموضوعي الصارم. ومنه نستنتج أن مدلول العقل العلمي الذي يعني البرهان المنطقي لم يكن معروفا عند العرب الذين خاطبهم القرآن. وبما أن القرآن يخاطب الناس بلغتهم لكي يفهموه، فإن العقل الذي ورد في الخطاب القرآني، هو العقل بالمدلول والتصور العربي في زمن الرسالة، الذي يعني الرزانة والانضباط وحسن النظر. وهو المعنى اللغوي المعمول به عند عامة الناس. والمعنى الذي يستعمل به الكثير من المفكرين مصطلح العقل، لما ينوهون بالعقلانية الإسلامية.

لكن هناك من لا يتفق مع هذا التحليل، كحسام الألوسي الذي يرى أن القرآن استعمل العقل بالمدلول العلمي، الذي يعني البرهنة والاستدلال المنطق، الذي يجعل النتائج بديهية وواضحة، وليس بالمدلول اللغوي والعامي. يقول: «والقرآن يقدم الدلائل العقلية على القدرة الإلهية، في تعلق السمارات والأرض واختلاف الليل والنهار، وتوالد الحيوان... الخ. وفي كل ذلك «الآيات لأولي الألباب»[26] ويرد الفعل «عقل» بمعنى ربط الأفكار بعضها ببعض، حاكم، فهم البرهان العقلي، حوالي خمسين مرة».[27]

إذا افترضنا ذلك صحيحا، ولو تعارض مع فكرة أن القرآن يحدث الناس بلغتهم بعد أن بين التاريخ اللغة أن العرب لم يكن

---

26 - سورة عمران، الآية 190.

27 - حسام الألوسي، مكانة العقل في الفكر العربي، ص 120 مركز دراسات الوحدة العربية.



لهم في تصورهم أي مدلول علمي للعقل، ولم يعرفوا أي بحث ابستيمولوجي، لأننا نؤمن أن الإنسان لا يحتاج إلى قضاء سنوات على مقاعد المدرسة ليدرك أن «أ=ب» لأن «أ=ج» و«ب=ج». بل أمام نفس المقدمتين، كل إنسان سليم البنية الذهنية والنفسية سيستنتج تلك النتيجة. لأن الإهتام بالشعر وبالفن بصفة عامة لا يعني بالضرورة غياب المنطق التي هي طبيعة الفكر التي يدرك بها العلاقات المنطقية. لأن الفكر يدرك العلاقات البديهية التي تربط بين القضايا بشكل طبيعي. وكأن الفكر بطبيعته الأصلية عقلاني، فإن ذلك سيعيدنا إلى الإشكالية المطروحة وهي لماذا هذا الموقف المعارض للعقل الذي هو ميزة عامة للفكر الإسلامي، ما دام القرآن دعا إليه بل أمر به؟ ولماذا هذا التناقض في موقف المسلمين من العقل؟ لأنه لو كان للعقل في الخطاب القرآني مدلولا علميا، مثلما يقول حسام الألوسي، وكان العرب الذين تعرفوا عليه بعد اتصالهم بالحضارة اليونانية قد فهموه بهذا المدلول العلمي واقتنعوا به، لما كان هناك مبرر لظهور الموقف المعارض للعقل في الفكر الإسلامي كطابع مميز له. لذلك فمهما كان مدلول العقل في الخطاب القرآني علميا أو لغويا، لأن الاختلاف حول هذه المسألة لا يعرقل البحث، مادام السؤال يتعلق بفهم العرب الذي تلقوا الرسالة له. والعرب الذين تلقوا الرسالة قد فهموه بمدلولهم اللغوي الذي كانوا يعرفونه ويتصورونه، والذي يتفق مع ثقافتهم وعاداتهم التي كانت ثقافة عاطفة وحماس، وليس ثقافة استدلال وبرهان. والعادة طبيعة ثانية كما يقول أرسطو. لذلك لما حدث اتصال العرب بالثقافة اليونانية، واطلعوا بموجبه على هذا العقل، وأدركوا مدلوله العلمي، رأوا فيه دخيلا على ثقافتهم ودينهم، نتيجة للاختلاف في تصور مدلول هذا العقل، فرفضوه، أما الذين تبنوه فهؤلاء لم يصمدوا طويلا، أمام الهجومات التي شنها الموقف المعادي للعقل



عليهم. استمرار هذا الموقف السلبي من العقل بالمفهوم العلمي في الفكر الإسلامي الحديث، يدل على استمرار هذا الفهم اللغوي للفظ العقل الوارد في الخطاب القرآني، وتغلب ثقافة تقليد السلف في فهمهم ومدلولاتهم. لذلك فنحن المسلمون ما نزال نفهم أن الله أمرنا أن نكون عقلاء وأصحاب عقل، ولكن بالمعنى اللغوي الذي يعني ضبط النفس والرزانة، وليس العقل بالمعنى العلمي. لذلك فالعقل في الفكر الإسلامي ما يزال يظهر بمدلولين مختلفين تماما:

الأول هو العقل بمدلول الخطاب القرآني مثلما فهمه المسلمون، وهو العقل الذي ينوهون به، ويشيدون بقيمته في تقوية الإيمان.

والثاني هو العقل بالمدلول العلمي الذي اكتشفه العرب، بعدما اتصلوا بالثقافات الأخرى، والذي رأوا فيه دخيلا على ثقافتهم، فانتهوا إلى رفضه، والتحذير منه.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث

انعكاسات تعطيل العقل على التفكير



قد يقول الإنسان أنه حر

لأنه يستطيع أن يأكل في الوقت الذي يريد،

ويأكل نوع الطبق الذي يريد،

وينام في الوقت الذي يريد،

ويلبس ما يريد، ويتفسح أينما يريد.

إنها فعلا علامات الحرية التي يفتقر إليها الكثير من النساء والرجال اليوم أيضا،

ومال يزالون يكافحون من أجل الحصول عليها.

لكن مهما تحصل الإنسان عليها تبقى حرية مبتورة،

إذا لم تكن لديه حرية التفكير

فحرية التفكير تاج الحريات جميعا.



إن التفكير مثل الجدار يبنى لبنة لبنة، وكل لبنة لا بد أن ترتبط بسابقتها ارتباطا محكما متناسقا. لأن استقامة الجدار متوقفة على هذا الربط المحكم بين اللبنات. وأي خطأ في هذا الربط، معناه عدم سلامة الجدار، وتعرضه للسقوط.

إن الذي يربط بين قضايا الفكر كالإسمنت لكي يكون جداره متماسكا مرتبطا، هو العقل بقوانينه المنطقية وأساليب تفكيره المحكمة. ولكن المشكلة، مثلما رأينا، أن أكثر المفكرين دفاعا عن العقل، في الفكر الاسلامي الحديث، قد عجزوا عن التخلص من النظرة السلبية لهذا العقل التي ورثوها عن الفكر الكلاسيكي. والدليل على ذلك الكلمات التي ما يزالون ينهون بها كلامهم: «لكن» و«إلا» و«باستثناء...

إذا كان ذلك هو موقف الفكر الإسلامي المعاصر من العقل، نتساءل عن انعكاسات هذا الموقف على حالته كفكر وكتفكير. وإن كان السؤال يجيب عن نفسه بنفسه بعد تقديم دور العقل في عملية بناء الأفكار وسلامتها. وحين ندرك أن كل تلك العبارات، التي ينهون بها حديثهم عن العقل، هي في الحقيقة أدوات تعطي للفكر حق التمرد على العقل، وذلك إما لتبرير عجزه الفكري والعلمي، وإما لخضوعه لمتطلبات الرغبة والمصلحة، وإما لتمسكه بالأفكار المسبقة.



إن أغلب الابحاث والكتابات التي تتناول مشكلة العقل تفتقر في الغالب إلى أمثلة توضح الموضوع وتقربه من الإدراك والتصور بشكل بيّن. لذلك رأينا أن تقديم أمثلة تصور ظاهرة تعطيل العقل في الفكر الإسلامي الحديث لتمكين النفس من الوعي بهذا التعطيل، وإدراك مزالقه ضرورية. مع الوعي أن هذا الكتاب لا يكفي لذكر كل التناقضات والاعتداءات على العقل التي يعج بها الفكر الإسلامي الحديث. لذلك اكتفينا بمثالين:

الأول طريقة تناول شاكر النابلسي لموضوع العلمانية في كتابه الفكر العربي في القرن العشرين، وبالضبط في الفصل الذي عنونه جذور العلمانية في الدولة الإسلامية الكلاسيكية. وما ساعد على هذا الاختيار المكانة الكبيرة لموضوع العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر مع العلم أن النابلسي لا يميز بين المصطلحين اللائكية والعلمانية. يقول: «أصبحت كلمة Laïcité- Laïcisation أو Sécularsime في القاموس الفرنسي يعني العلمانية» ويستعمل كلمة العلمانية بمعنى الائكية وهو ما نفهمه من خلال تعريفه لكلمة الائكية مثلما سنرى. وبالتالي فتحليلنا جاء على أساس أن الموضوع يتعلق بالآئكية.

والثاني ما يقدمه المسلمون المحافظون بصورة عامة كمبررات لحكم التفاوت في الميراث بين المرأة والرجل لأنه من المواضيع التي تشغلت حيزا كبيرا في الفكر الإسلامي. يمثل المثال الأول تيار الحداثة، ويمثل المثال الثاني التيار التقليدي المحافظ.

إن الغاية من هذا العمل ليس نقد المواقف والأفكار في حد ذاتها، ما دام لكل إنسان الحق في أن يدلي برأيه في المسائل التي تهمه وتهم حياته ومجتمعه، بقدر رفع الستار عن الحالة التي بلغها الفكر العربي الإسلامي من الفساد في عملية بناءه للأفكار بسبب تعطيل عمل العقل فيه. وقيمة الفكرة تتحدد بالسلامة المنطقية للفكر الذي يبنيها.



تناقضات في تناول موضوع العلمانية

ما استخلصناه من قراءة مقال شاكر النابلسي، جذور العلمانية في الدولة الإسلامية الكلاسيكية، أنه كتب كتابه ليوضح نقطتين هامتين:

الأولى أن العلمانية ليست مفهوما مستوردا من الغرب، مثلما يقول الذين ينكرونها ويرفضونها، ولكن مفهوما مغروسا في الحضارة العربية إسلامية ما دام المسلمون الأوائل، حسب رأيه، قد مارسوها. وهذا ما نفهمه من قوله: «وبهذا فإن العلمانية العربية أقدم من العلمانية الغربية، وأطول جذورا في تاريخ الفكر الإنساني»[1]. ويقول أيضا: «بعد انتهاء عهد الخلفاء الراشدين أصبح الواقع العربي واقعا علمانيا ليس مقصورا على حقبة تاريخية معينة، مثلما يظن بعض الباحثين، وإنما سرى هذا الواقع العلماني على جل التاريخ العربي.»[2]

الثانية أن العلمانية ليست مفهوما مناقضا للدين أو رافضا له، مثلما يعتبرها رجال المؤسسة الدينية. وأن الذين يعتبرونها كذلك لم يفهموا معناها فهما صحيحا، ولم يدركوا أبعادها وتاريخها. وهو ما نفهمه أيضا من قوله: «من عوائق تحقيق إنجاز العلمانية في الدولة العربية الحديثة اتهام اليمين العربي، المتمثل بالأحزاب الإسلامية ورجال المؤسسة الدينية للعلمانية، بأنها شيوعية ملحدة، تسعى إلى هدم الأديان». ويحمّل سوء هذا الفهم لمنير البعلبكي، الذي ترجم لفظ Laïcité إلى الدنيوية مضيفا لها عبارة «عدم المبالاة بالدين والاعتبارات الدينية، ولعل تلك الاعتبارات هي التي أثارت حفيظة

1 - شاكر النابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، الجزء الثاني. ص 291، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

2 - شاكر النابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، الجزء الثاني، ص 169، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.



التيارات الإسلامية، واعتبرت العلمانيين العرب كفارا وملاحدة»[3].
وعلى هذا الأساس اعتبرت العلمانية، حسب رأيه، مفهوما مستوردا لا علاقة له بالثقافة الإسلامية ولا بطرق تنظيم المجتمع الإسلامي السياسية والاجتماعية.

يبدو من خلال هذه العبارات أن الكاتب يريد الدفاع عن العلمانية، ويعارض كل من يعتبرها أو يتصورها مفهوما مناقضا للدين إلى هذا الحد ليس هناك أية مشكلة ولكن المشكلة تبدأ لما يحاول الكاتب تقديم الأمثلة التي يستدل بها على صحة كلامه.

من الأدلة التي قدمها الكاتب على تلك العلمانية العربية الإسلامية في الدولة الكلاسيكية، سياسة عثمان ابن عفان وسلوك عبد الملك بن مروان. وكان دليله على علمانية عثمان هو عدم مبلاته بالدين وبمبادئه. وهو ما استخلصه من إعطاء عثمان المال لأقاربه، وتوليهم المناصب العليا في الدولة، وعدم محاسبتهم عن فساد أعمالهم.

أما دليله على علمانية عبد الملك بن مروان قوله عن القرآن «هذا أخر عهدنا بك». نستنتج حسب هاذين المثالين أن النابلسي الذي يدافع عن العلمانية ويقول أنها لا تعني عدم المبالاة بالدين، مثلما يفهمها البعض، يقدم في نفس الوقت، عدم مبالاة عثمان بن عفان وعبد الملك ابن مروان بالدين كدليل على العلمانية العربية الإسلامية.
لو نتابع استدلاله يكون كالآتي.

- العلمانية ليست عدم المبالاة بالدين.
- عثمان بن عفان وعبد الملك ابن مروان لم يبالا بالدين.
- إذن عثمان بن عفان وعبد الملك ابن مروان كانا علمانيان.

---

3 - شاكر النابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، الجزء الثاني، ص 168، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.



وهنا نلاحظ الخطأ في البناء المنطقي لحجة النابلسي ما دام منطقيا لا شيء يقول أن عثمان بن عفان وعبد الملك ابن مروان كان علمانيين. أي لا يوجد أي ترابط منطقي بين المقدمات والنتيجة. أي بين القضية، التي يقدمها الكاتب كقضية صادقة، والحجة التي يقدمها على صحة صدقها. ما دام يقول من جهة أن العلمانية ليست عدم المبالاة بالدين، ويقدم، من جهة أخرى، أمثلة على عدم المبالات بالدين دليلا على العلمانية. مما يجعل القارئ يتساءل هل الكاتب يريد الدفاع عن العلمانية فعلا.

ولكن يبدو، من العبارات التي ذكرناها سابقا، أنه يريد الدفاع عن العلمانية. مما يمكننا من الاستنتاج أنه ينتمي إلى التيار المدافع عن العلمانية ضد المعارضين لها. ولكن ماذا قدم كحجج عن علمانية الدولة الإسلامية الكلاسيكية؟ لقد قدم أولا السياسة العثمانية التي وصفها بالجري وراء مطاع الدنيا، واهمال كل القيم الدينية الأخلاقية والقيم التي تمليها الممارسة السياسية الحسنة.

وقدم ثانيا قول عبد الملك بن مروان: «والله إن يقل لي واحد منكم: إتق الله، لأضرب عنقه»[4].

وهنا نتساءل ما علاقة هذه الأمثلة بالعلمانية التي تعني فضل السياسة عن الدين مثلما حدده الكاتب في مقاله؟ وهل الفساد السياسي والاستبداد هي أحسن أمثلة تقدم للدفاع عن العلمانية؟ لأن ما قاله مروان، إذا كان يدل على شيء، فهو يدل على استبداد الرجل وليس علمانيته. لايعتبر هذا القول طبقا للعقل والواقع والعلم دليلا على علمانية الرجل. بل كل ما يعنيه، أن صاحبه يعتبر نفسه فوق جميع الناس، ومن طنية غير طينتهم. فلا يقبل أن ينتقده أحد، أو أن يقول له

---

4 - شاكر النابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، الجزء الثاني، ص 172، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.



أحد أنه أخطأ. لأنه يظن أنه لا يخطأ، أو يظن أنه بصفته أمير المؤمنين، تجب طاعته والخضوع له، ولو أخطأ.

كأن الكاتب أراد أن يدافع عن العلمانية وقدم الفساد السياسي الذي ساد في الدولة الإسلامية، دليلا على العلمانية العربية الإسلامية. وهو يعطي بذلك صورة سلبية للعلمانية لا تجعل المتدينين المتشددين هم الذين ينفرون منها فقط، ولكن اللائكيين أنفسهم، وكل إنسان يأمل في حياة سياسية تلبي طموحاته في أن يكون يوما مواطنا بأتم معنى الكلمة.

وهو في هذه الحالة في الوقت الذي يعارض النظرة السلبية وينتقدها، يؤدها ويثبتها. وهذا تناقض آخر يدل على تفكير تعطل فيه عمل العقل والعقلانية.

ومن التناقضات أيضا يقول الكاتب، بعد أن أعلن أن الحكام المسلمين في الدولة الإسلامية الكلاسيكية كانوا علمانيين: «أحسب أنه لو كان مبرر العلمانية في الغرب هو استبداد الحكام في ظل الكينسة. (وهو ما كان بالفعل) لكان مبررها في الشرق هو استبداد الحكم في ظل الخليفة سلطان الله في أرضه، القاتل لمن يشاء، المانح للعطاء والبلاء»[5]. وبالتالي فهو يقول أن الحكام المسلمين كانوا علمانيين (أي فصلوا السياسة عن الدين) وفي نفس الوقت ينفي ذلك لما يقول أنهم استبدوا باسم الدين. وما داموا استبدوا بالاسم الدين فهذا يعني انهم لم يفصلوا السياسة عن الدين، وهذا تناقض ليس منطقيا وعلميا فحسب، وإنما هو تناقض تاريخي أيضا لأن التاريخ السياسي الإسلامي لا يبين أن حكام المسلمين كانوا يوما علمانيين أي فصلوا السياسة عن الدين. مادام هذا هو مفهوم العلمانية الحديثة. وهو مفهوم العلمانية المطروح للنقاش في الفكر الإسلامي الحديث. ولكن الكاتب، من

---

5 - شاكر النابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، الجزء الثاني، ص 168، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.



أجل اقناع القارىء بما يقول، يستعمل ظاهرة إبعاده العلماء عن الحكم كدليل تاريخي على العلمانية الإسلامية. وهي حجة يكذبها الواقع التاريخي الذي يبين أن رجال الدين في الدولة الإسلامية، وإن كانوا لم يمارسوا الحكم مباشرة، إلا أنهم لم يكونوا بعيدين عنه، لأنهم كانوا يستعملون من طرف الأمراء الذين يستعينون بهم لإعطاء المشروعية الدينية لسياستهم. وهناك، بدون شك، من كان يستشيرهم بنية حسنة لأنهم كانوا يريدون حكما مطابقا لشرع الله.

ربما كان هناك من العلماء من استبعد عن الحكم، إلا أنه هناك من كان له نفود كبير فيه. لقد كان لكل حاكم عالمه الذي يعتمد عليه في تثبيت حكمه. مما يدل على التأثير الذي كان لعلماء الدين على السياسة واتجاهها. لذلك فليس ضروريا أن يكون الحكم في يد علماء الدين، لكي نقول أنه حكم ديني، ولكن يكفي أن يكون الدين مرجعا للتشريع والحكم، لكي يكون الحكم دينيا أو يكون منظما تنظيما دينيا. وهذا ما حدث ليس فقط في الدولة الإسلامية، وإنما في الغرب أيضا، حيث كانت الكنيسة لا تمارس الحكم، في كل المراحل التاريخية، مباشرة ومع ذلك كان نفوذها فيه كبيرا.

ومن التناقضات مع الواقع التاريخي أيضا قوله أن الدليل على علمانية معاوية تحويله للحكم في الإسلام من حكم شوري إلى حكم وراثي. أولا لأن الحكم الوراثي ليس دليلا على العلمانية. ثانيا لأن معاوية حكم بالدين، وإن لم يحترم مبدأ الشورى. أو على الأقل ذلك ما كان يتظاهر به.

يذكر المؤرخون أن جيش معاوية رفع المصحف على السيوف، ليعلن للناس أن حكمه سيكون طبقا للكتاب والدين. أما فيما يخص بعض القرارات التي أخذها لصالح دولته، والتي عارض فيها القيم الدينية الإسلامية فإن معاوية حصن نفسه بالعلماء الذين كانت



وظيفتهم إيجاد المشروعية الدينية لتلك القرارات. وهذا يكفي للقول أن معاوية لم يكن علمانيا، (بالمفهوم العلمي المطروح للنقاش طبعا)، ولكنه فقط كانت له نظرة مختلفة للدين وطريقة أخرى في فهم أوامره وتطبيقها.

إن المسلمين في جل مراحل تاريخهم السياسي الكلاسيكي القديم (والحديث)، كما يبين التاريخ، لم يفصلوا الدولة عن الدين. بحيث لا نعرف حاكما واحدا، أمويا كان أو عباسيا، فصل سياسيته عن الدين. بل كل الحكام المسلمين حكموا باسم الدين، ويكفي هلى ذلك أنهم كانوا يلقبون أنفسهم بأمير المؤمنين أو خليفة أي خليفة الرسول الله (ص). مما يدل على الانصهار الكبير بين الدين والسياسة التي مارسوها.

يستشهد النابلسي على علمانية المسلمين بقول لمحمد عابد الجابري يقول فيه: «فصل الدين عن السياسة، وهو ما عبر عنه في القديم بفصل العلماء عن الأمراء، والجند عن الرعية في كلا العهدين الأموي والعباسي، وعدم السماح للجيش بالتدخل في السياسة، والانخراط في الأحزاب السياسة»[6]. الشيء الأول الذي يستدعي الملاحظة، في هذا القول، أن العلمانية هي فصل الدين عن السياسة وليست فصل الجيش عن السياسة. وبالتالي فالحديث عن الجيش لا علاقة له بموضوع العلمانية. وهنا يكون الفكر هنا قد خرج عن الموضوع، لأنه يتحدث عن قضية ويقدم لها دليلا لا علاقة له بها. ويكون في هذه الحالة مثل من يبرهن على وجود «ا» بينما المطلوب هو البرهنة على وجود «ج».

---

6 - محمد عابد الجابري، من كتاب النابلسي الفكر العربي في القرن العشرين، ص 173، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.



على ماذا تدل كل هذه التناقضات؟

تدل على وجود فكرة مسبقة، في ذهنية النابلسي، وهي أن العلمانية ليست مفهوما غريبا عن التاريخ السياسي الإسلامي، لأن المسلمين سبقوا الغرب إلى اكتشافها وتطبيقها. وجاءت الأدلة كلها لتبرر هذه الفكرة. ولا يهم، بالنسبة له، أن لا تكون لتلك الأمثلة علاقة بمفهوم العلمانية. وكأن هناك رغبة في إخضاع الواقع والمنطق والتاريخ للفكرة، بدل أن تخضع الفكرة للمنطق والواقع والتاريخ.

وهو سبب كل تلك التناقضات. إن الفكر العقلاني حينما يتعامل مع الواقع لايصدر أحكامه إلا إذا تحقق من عدم تناقض فكرته مع الواقع. ويتم ذلك بفضل ملاحظة الواقع والتجربة التي تمكنه من التحقق من صدق فكرته وعدم تناقضها مع الواقع الذي يريد وصفه. لم يتمكن الكاتب من تقديم بعض الحالات لفصل السياسة والمجتمع عن الدين، إلا عندما تحدث عن الدولة الإسلامية الحديثة، أو أن شئنا الكلاسيكية الحديثة في ظل الإصلاحات السياسية والاجتماعية، التي قام بها بعض السلاطين المسلمين كالسلطان عبد العزيز الأول ومحمد علي باشا. أما ما عدا ذلك، فإذا أراد الكاتب أن يسميه دنيوية فليكن، ولكن علمانية فلا، لأن ليس كل دنيوية علمانية. إن الدنيوية بالمدلول الذي استعمله الكاتب والكثير من الكتاب العرب والمعربون، تقابلها في الفكر الغربي العلمانية بمدلول القرن الثالث عشر. وطرح مشكلة العلمانية بهذا المدلول في الفكر الإسلامي لا معنى له. لأن فلسفة الإسلام الذي يقوم على مبدأ «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا» التي تدل على عدم وجود فصل في الإسلام بين الدين والدنيا، لا تسمح بوجود علمانية بمفهوم القرن الثالث عشر إطلاقا. ما دام ليس هناك من يهتم فقط بأمور الدين لنقابلهم بمن يهتم بأمور الدنيا على غرار ما حدث في الغرب في القرن الثالث عشر.



لذلك نتساءل ما الغاية من البحث عن هذه الدنيوية في سلوك حكام المسلمين؟ وإذا كان الحكام في الدولة الإسلامية لم يكونوا لائكيين بالمعنى الحديث لكلمة اللائكية لا في الماضي ولا في الحاضر، باستثناء بعض المحاولات التي قام بها بعض في منتصف القرن العشرين والتي لم تدم طويلا بالإضافة إلى الدولة التركية الحديثة، لماذا هذه الرغبة الشديدة في إقناع الناس أن الدولة الإسلامية الكلاسيكية القديمة كانت علمانية، رغم كل الصعوبات التي تتعلق بإثبات ذلك ورغم كل التناقضات؟ هل لأن العلمانية لا تكتسب المشروعية في نظر النابلسي ومن حذا حذوه، إلا إذا كان السلف قد عملوا بها؟ هل نحن المسلمين محكوم علينا، سواء كنا من التقليديين أو المحدثين، أن لا نقوم بشيء، ولا نتبنى موقفا، ولا نبدع فكرة، إلا إذا كان السلف قد عمل به؟

ويكون التجديد بهذا، عملية انتقال من سلفية تقليدية إلى سلفية حديثة؟

غير أن الجملة التي تشد الانتباه كثيرا هي التي يقول فيها النابلسي: «ولكن علينا أن ندرك أن علمانية الواقع العربي في العصر الأموي والعصر العباسي والعصور التي تلت ذلك لم تكن بمفهوم العلمانية التي جاءت في أوروبا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين»[7].

وهنا نتساءل: ما هي هذه العلمانية العربية، وكيف كانت؟ وإذا لم تكن علمانية القرن التاسع عشر، هل هي علمانية القرن الثالث عشر؟ وإذا لم تكن لاهذه ولا تلك، فلماذا نسميها علمانية؟ لماذا لا نبحث عن مصطلح آخر ننعت به سلوك حكام المسلمين؟ لماذا نعطي للأشياء أسماء ثم نقول أنها لا تدل على تلك الأسماء؟ وهل كلما وقعنا في مأزق فكري نقول أن الأشياء عندما يتناولها المسلمون، أو عندما تتعلق

7 - شاكر النابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين. ص 169، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.



بالمسلمين، لا تكون نفس الأشياء؟ هل يكفي هذا لكي نضع الستار على أخطائنا، ونبرر تناقضاتنا؟

إن التناقض عند التفكير وبناء الأفكار ظاهرة فكرية قد يقع فيها كل إنسان وكل مفكر، مهما كان حريصا على احترام أساليب التفكير المنطقي والعلمي. وبالتالي يمكن أن نقول أنها ظاهرة تقريبا عادية لإنسان الذي لا يستطيع أن يكون كاملا. ولكنها تصبح غير عادية إذا تكون الميزة العامة للفكر. لأنه في هذه الحالة يكون الفكر في أزمة وتزداد الأزمة فقامة وحدة، لما لا يكون أمام الفكر جمهور متسلح بروح النقد، تكشف له عن أخطائه، وترغمه على مراجعة نفسه. إن الجمهور الواعي بأساليب التفكير العلمي والبناء المنطقي والمتمتع بحس نقدي رفيع، يحتم على المفكر الحذر عند التفكير والقول. وبالتالي فمسؤولية الجمهور الإسلامي والعربي في ما وصل إليه الفكر الإسلامي، لا تقل عن مسؤولية المفكرين والكتاب.

تناقضات في تناول أحكام الميراث

نكاد لا نجد كاتبا مسلما واحدا في أيامنا هذه اهتم بالفكر الإسلامي وبأمور الشريعة دون أن يهتم بأمور المرأة ووضعيتها الاجتماعية وحقوقها وواجباتها. ليس لأن المفكرين المسلمين اختاروا ذلك، ولكن لأن الظروف أملته وحتّمته، إلى درجة يصعب على الإنسان اليوم أن يهتم بالإسلام والمسلمين، دون أن يهتم بأمور المرأة، ويحاول أن يعطي رأيه فيها، سواء كان من التيار التقليدي، أومن التيار التجديدي أو من أي تيار آخر.

أول هذه الظروف غياب التطابق بين توزيع الحقوق الاجتماعية بين المرأة والرجل، ومبدأ العادالة العام والمساواة اللذان يقوم عليها الإسلام، واللذان نستخلصهما من آيات عديدة لا يميز فيها القرآن بين



الناس كالآية 13 من سورة الحجرات **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾**، وكذلك غياب التوافق بين ذلك التوزيع للحقوق وبين القيم الإنسانية والأخلاقية المعاصرة. كمبدأ الحقوق الطبيعية للإنسان التي تسوي بين الناس، بغض النظر عن لونهم أبيضا كان أم أسودا، أو طبقتهم الاجتماعية غنية كانت أم فقيرة، أو جنسهم، امرأة كانت أم رجلا. التي يتبناها الإنسان المعاصر، والمسلم جزء من هذا الإنسان. مما أدى إلى خلق شعور في النفوس بوجود مشكلة يتطلب حلها.

انقسم المفكرون إزاء هذا الشعور إلى من يرى أن حلها لا يكون إلا في إطار قوانين اجتماعية تسوي بين المرأة والرجل. كرجاء بن سلامة التي ترى أن المساواة بين المرأة والرجل في الميراث مثلا قضية مبدأ أولا. هؤلاء ينادون بالاجتهاد والتغير ويرون أن التطور في القوانين الشرعية هو الحل لما يسمونه الأزمة التشريعية الإسلامية. ومن نصب نفسه مدافعا عن الشريعة بصورتها التقليدية مؤكدين أن وضعية المرأة وحقوقها الاجتماعية، مثلما أقرها علماء الشريعة، هي التي تقرها الشريعة الإلهية بعينها والعدالة الإجتماعية التي تهدف إليها هي العدالة الإلهية التي ينادي بها القرآن. هؤلاء يعارضون أي تغيير أو تطوير في القوانين الشرعية لأن ذلك في نظرهم هو استبدال لأحكام الله بأحكام البشر. بينما يكون التشريع في الإسلام ذو مصدر الوحي ولا يمكن أن يكون فكر البشر مصدرا له. وبالتالي فهم يركزون مجهوداتهم على كل ما يمكن أن يبرر تصورهم لتلك العدالة التي تقوم على مبدأ التمييز بين المرأة والرجل.

من هذه القوانين الشرعية التي تطرح إشكالية التشريع اليوم في كل المجتمعات الإسلامية التي تستمد تشريعها من النصوص الدينية



قانون الميراث الذي يمنح للمرأة حقا يساوي نصف الحق الذي يمنحه للرجل. للدفاع عن هذا التقسيم ضد كل الأصوات التي تدعو إلى الاجتهاد من أجل تغييره واستبداله بقانون يسوى بين المرأة والرجل، يقدم رجال الدين تبريرن أساسيتين هما:

أن التفاوت في الميراث حكم شرعي ورد في آيات محكمة واضحة اللفظ والمعنى. مثل ما هو بيّن في قوله تعالى: **﴿يُوصيكم اللَّهُ في أولادِكم للذكَر مثلُ حظِّ الأنثيين﴾**[8]. وأحكام القرآن الواردة في آيات محكمة ثوابت وأصول تطبيقها واجب ديني «لا يجوز العدول عنه أو التعديل فيه مهما تقادم الزمان»[9]. وعلى هذا الأساس من أراد الاجتهاد فيها فهو خارج من ملة المسلمين. أما مسألة عدالته أو عدم عدالتها، فإن الله أعلم بمصلحة المؤمنين. وعليه فالمؤمن لا يتساءل ولا يناقش الله في أحكامه، بل يخضع لها ويستسلم استسلاما.

يقول يوسف القرضاوي في كتابه كيف نتعامل مع القرآن العظيم: «أن أحكام القرآن المتعلقة بقضايا الأسرة والزواج والطلاق والنفقة والميراث ملزمة للمسلمين في كل زمان ومكان لأنها تشريع الله لهم، وهو أعلم بهم وأدرى بمصلحتهم». ويقول أيضا: «وكل من آمن بالله ربا، وبالإسلام دينا، وبمحمد رسولا، يلزمه أن يذعن بمقتضى إيمانه إلى ما حكم به الله ورسوله، وإلا كان عليه أن يراجع إيمانه من جديد»[10].

إن هذا التقسيم، عندهم، وإن كان يقوم حقا على التفاوت وليس المساواة، لكنه تقسيم عادل وليس ظالما. يرى أصحاب هذه الحجة أن المرأة ليست مسؤولة ماليا لا على أطفالها ولا على أهلها، ولا حتى على أنفسها. بينما تقع المسؤولية المالية على الرجل وحده. وبالتالي فإن

---

8 - سورة النساء، الآية 11.

9 - مهمدي فضل الله، العقل والشريعة، ص 19.

10 - يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن، ص 55، دار الشروق.



هذا التفاوت في التقسيم يتناسب والواجبات الاجتماعية المنوطة لكل واحد منهما. يقول القرضاوي: «وأمَّا التفاوت في الميراث بين الرجل والمرأة، فالواضح أنه نتيجة للتفاوت بينهما في الأعباء والتكاليف المالية المفروضة على كل منهما شرعًا.»[11] ويقول أيضا: «ثم تتزايَد أعباء الرجل ونفقاته، فهو يُنفق على أبنائه وبناته الصغار، وقد ينفق على أبويه الكبيرين، إذا كانا مُعسرين، ويُنفق على إخوته وأخواته الصغار، إذا لم يكن لهم مورد، ولا عائَل سواهَ، ويُنفق على الأقارب والأرحام بشروط معروفة.»[12]

يبدو أن القرضاوي، الذي قال أن الله هو الأدرى بها بالمصلحة التي تتحقق من وراء هذا التقسيم الغير العادل في الميراث، هو أيضا يدري بها جيدا.

أول سؤال نطرحه هو: على أي أساس يتم التمييز بين الحكم المحكم والحكم الغير المحكم؟ يجتمع علماء الدين أن ذلك يتم على أساس الوضوح في اللفظ والمعنى، بحيث إذا استطاع الشخص أن يفهم معاني ألفاظ الآية، وبالتالي معنى الآية، بمجرد قراءتها وبدون أي جهد فكري أو عناء في البحث فهي آية محكمة. وهذا ما ينطبق عندهم على الآية ﴿**وللذكر مثل حظ الأنثيين**﴾. وعلى أساس ذلك فحكمها يعتبر أصلا مطلقا ثابتا. إذا كان ذلك صحيحا تكون الآية ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءا**﴾[13] التي تحدد عقوبة السارق والسارقة محكمة أيضا، وبالتالي تكون هي أيضا أصلا ثابتا ومطلقا لوضوح ألفاظها ومعناها. وما يؤيدها ويزيد من إحكامها أحاديث للرسول كالحديث الذي يقول فيه(ص): «تقطع اليد في ربع

---

11 - موقع الأنترنات ركن القرضاوي.

12 - موقع الأنترنات ركن القرضاوي.

13 - القرآن الكريم الآية 38 سورة المائدة.



دينار فصاعد»[14]. ومع ذلك لا يوجد تشريع ينص على عقوبة قطع الايد في الأغلبية الساحقة من المجتمعات الإسلامية، ورجال الدين لا يفرضونه على المشرع كحكم ثابت يجب تطبيقه، ويذهبون إلى حد اتهام الذين يطالبون بتطبيقه من المسلمين بالغلو والتشدد. ولا يعني هذا أننا نطالب بتطبيق حد السرقة ولكن فقط نتساءل لماذا يلغى حكم شرعي محكم واضح، وببركة من العلماء أنفسهم، ويتمسك بحكم آخر على أساس أنه حكم ثابت؟

لذلك فالقول أن حكم الميراث ثابت لايقبل الاجتهاد على أساس أن الأحكام الواضحة ثوابت لا يمكن العدول عنها أو الاجتهاد فيها بل لابد أن تطبق، غير صحيح منطقيا لامتناعه عن أحكام أخرى تنتمي إلى نفس المجموعة أي مجموعة الأحكام المحكمة. مما يلغي التبرير الأول الذي بموجبه يتمسك المشرعون بقانون التفاوت في الميراث.

أما إذا كان لإلغاء تطبيق حد السرقة أسباب أخرى مثلما يؤكد على ذلك المشرعون، رغم صفة الوضوح الذي تتميز به الآية التي تذكره، فهذا يعني أن الوضوح ليس سببا مطلقا وضروريا لجعل الحكم أصلا ثابتا.

يفسر الكثير من المشرعين المسلمين إلغاء حكم حد السرقة بغياب الشروط الاجتماعية والنفسية والاقتصادية التي تجعل تطبيقه ممكنا أولا وعدلا ثانيا. يقول محمود مهنا عضو مجمع البحوث الإسلامية: «إن الأمة الإسلامية مطالبة بتطبيق كل شيء يتعلق بالحدود... مع ذلك فعلى الدولة أن تطبق الحدود بعد أن توفر كل إمكانيات العيش لمواطنيها، فلا بد من أن يؤمن المجتمع أولا، ويسد جوعه وتستر عورَته حتى يقال بتطبيق الحدود»[15]. وهذا ما لا يمكن أن نعارضه فيه. وإن

---

14 - روته عائشة رضي الله عنها ونقل البخاري.

15 - www.islamonline.ner.



كنا لا نعتبر تلك الأسباب كافية لتعذر تطبيق حد السرقة. لأن قطع اليد حكم قاس جدا يدفع من خلاله السارق قطعة من جسمه طول حياته وهو ثمن غالي جدا لا يتناسب مع جريمته أي السرقة. لأن الجريمة تكون واحدة، بينما تكون العقوبة في هذه الحالة دائمة يتحملها المجرم طول حياته، مما يمنعه من فرصة التوبة ونسيان خطئه. ومن منا لا يريد أن ينسى أخطاءه وينطلق في حياته من صفحة جديدة؟ وكيف تكون عدالة هذا المجتمع الذي لا يمنح أفراده فرصة التوبة والنسيان، والله يمنحها له، مثلما تبين آيات عديدة من القرآن؟

إذا كان «المقصد العام للشريعة، هو تحقيق مصالح العباد، ورفع الأذى والفساد عنهم، وبذلك تتحقق سعادتهم في الدنيا والآخرة.»[16] وإذا كان «الله لم يشرع دينه إلا لمصلحة عباده، وأنه يريد بهم اليسر، ولا يريد بهم العسر».[17] ولا شك أن تلك هي الأسباب التي جعلت العلماء يحكمون بعدم توفر الشروط اللازمة لتطبيق حد قطع اليد عند السرقة وبالتالي بإلغائه. هذه القاعدة، التي يقوم عليها ليس التشريع الإسلامي فحسب، وإنما التشريع في كل المجتمعات، لا بد أن تكون أيضا القاعدة التي يتم بواسطتها قياس شرعية أو عدم شرعية التفاوت في الميراث بين المرأة والرجل. ولا يتسنى ذلك إلا بالعودة إلى الواقع الاجتماعي للمرأة والأسرة المسلمة المعاصرة بشكل عام للنظر في الظروف التي تعيش فيها، وانعكاسات تلك الظروف على الحالة الاجتماعية والنفسية للمرأة وأطفالها.

دلت الدراسات الاجتماعية الحديثة في كل الدول، أن المرأة في خضم التطورات الاقتصادية الحديثة التي يعرفها العالم، تعاني من صعوبات اجتماعية واقتصادية ونفسية كثيرة نتيجة لتعرضها للفقر

---

16 - عبد الكريم زيدان من موقع islam.com.bd.

17 - عوض ابن محمد القرني islam.com.bd.



بنسبة عالية مقارنة بالرجل. مما جعل علماء الاجتماع المعاصرين يتحدثون عن ظهور ما يسمونه بظاهرة تأنيث الفقر التي تنتشر في العالم بشكل عام والعالم الإسلامي بصفته جزء من هذا العالم. تذكر خديجة صبار في كتابها الإسلام والمرأة واقع وآفاق (طبعة 1992) صور واقعية لحالات مأساوية لأمهات مطلقات في المغرب، وانعكاسات تلك الأوضاع المأساوية على حياتهن النفسية وحياة أطفالهن، وسلوكهن وأخلاقهن، وسلوك أطفالهن وأخلاقهم. أما عن أسباب تفشي ظاهرة الفقر عند النساء مقارنة بالرجال فترجع إلى:

- عرض المرأة للبطالة أكثر من الرجال.

- عدم المساواة في الأجور بين المرأة والرجل لنفس الجهد المبذول.

- زيادة نسبة الطلاق الذي أدى إلى زيادة عدد النساء اللواتي يجدن أنفسهن في وضعية تحتم عليهن تحمل نفقة أنفسهن وأطفالهن. لأن الكثير من الآباء يهملون أطفالهم في حالة الطلاق ولا ينفقون عليهم.

- تخلي الأب والأخ، وفي بعض الأحيان الابن، عن واجبهم المادي التقليدي نحو البنت والأخت الراشدة، بسبب تلك الأوضاع الاقتصادية الصعبة. وإن كانت ليست السبب الوحيد لهذا التخلي عن المسؤولية الأبوية والأخوية نحو المرأة، وإنما يرجع ذلك أيضا لتغير في القيم الأخلاقية والفلسفية. لأن المسلمين ليسوا بعيدين عن التأثيرات الفلسفية والقيمية للإنسان المعاصر الذي يميل إلى الفردية والبحث عن االسعادة الخاصة.

وهكذا فالفقر وقلة المورد، وتحمل المسؤولية المالية كلها أسباب تجعل حاجة المرأة المعاصرة إلى المال تزداد. مع العلم أن المرأة لا تتحمل المسؤولية المالية في حالة الطلاق والترمل فقط، وإنما في حالة الحياة الزوجية أيضا. لأن ظروف الأسرة الاقتصادية الحالية الصعبة جعلت



المرأة لا تستطيع أن تمكث في هامش الشغل. لقد اضطرت لمواجهتها أن تضم مجهودها إلى مجهود زوجها من أجل تلبية حاجات البيت والأطفال. وإذا ما اختارت البقاء في البيت، فإن ذلك لا يعني في منظومة القيم الجديدة، عدم مسؤوليتها المالية، وإنما هو تعبير عن تلك المسؤولية المالية بأتم معنى الكلمة، لما يوفره بقاؤها في البيت من مصاريف دور الحضانة ومنظفات المنازل.

وبالتالي لم يعد ينظر اليوم إلى راتب الزوج كماله الخاص الذي ينفقه على زوجته، وإنما مال الأسرة الذي شاركت فيه المرأة بعملها في البيت وعنايتها بالأطفال وبالزوج أيضا. وخلاصة الكلام إن الظروف الاقتصادية الاجتماعية والقيم الأخلاقية الفلسفية قد جعلت المرأة اليوم مسؤولة ماديا أو ماليا عن أسرتها ونفسها. وبتعبير نوال السعداوي: جعلتها «لا تُعال وإنما تعول».

لذلك فالتوزيع المتفاوت للميراث بين المرأة والرجل، لا يساعد المرأة على مواجهة صعوبات الحياة ومخالب الفقر الذي يتربص بها وبأطفالها.

حقيقة أن الغنى يحصل بالعمل وبذل المجهود، لكن الميرث يجعله ينتقل من جيل إلى جيل. لذلك فحصول المرأة على نصف نصيب الرجل في الميراث، معناه حصولها على نصف حظ الرجل في الكسب المادي والغنى. مما يضعّف احتمال وقوعها في الفقر مرتين مقارنة بالرجل. وإذا كان علماء الدين قد حددوا المصلحة في كل مايمكن الإنسان من صيانة عرضه والحفاظ على صحته ودينه وكرامته، فإن الحالات التي يصعب فيها على الإنسان أن يحافظ على دينه و صحته وكرامته وشرفه، هي حالات الفقر حين يقع الإنسان في مخالبه.

وبهذا فإن التمسك بحكم التفاوت في الميراث في الظروف الصعبة التي تعيشها المرأة اليوم، يتناقض مع القاعدة التشريعية التي



تقول أن الغاية في التشريع هي جلب المصلحة ودفع الضرر وتناقض مع الواقع بعد أن تحملت المرأة مسؤوليتها المالية، اليوم أكثر مما مضى. والحكم المتعلق بالواقع لا يكون صادقا إلا إذا تطابق مع الواقع، وذلك شرط صدق الأحكام الواقعية. ويتناقض مع العقل لأنه إذا كان هذا التقسيم الغير العادل سببه عدم مسؤولية المرأة المالية، فإن مسؤوليتها يحتم منطقيا إلغاءه وليس لإثباته.

عن هذا الواقع يقول محمد يونس، الذي تحصل على جائزة نوبل للسلام لسنة 2006، لمساهمته في دفع الفقر في بلاده البنغلاداش، وفي بلدان أخرى مجاورة، عن طريق قروض صغيرة يمنحها بنكه بنك القرية للناس من أجل االقيام بمشاريع صغيرة، في محاضرة له أن البنك يمنح القروض للنساء بنسبة 95 بالمائة. لأن النساء عنده أكثر حرصا على الأموال من الرجال. إنهن يحافظن على الأموال من أجل النفقة على الأطفال والبيت، أكثر من الرجال الذين يميلون إلى تبذيرها فيما لا ينفع الأسرة والبيت مثلما يقول. أما عن السبب فيرجع إلى أن النساء لديهن شعور بالمسؤولية اتجاه أطفالهن وبيوتهن، أكثر من الرجال.

ولقد اعترف المشرع الجزائري بالتغير الذي طرأ على المنظومة القيمية للمجتمع الجزائري بتغير أوضاعه الاقتصادية، من خلال تعديله لقانون الأسرة سنة 2005، إذ حوّل تلك المسؤولية المالية الاجتماعية التي تحملتها المرأة الجزائرية إلى مسؤولية قانونية في المادة 76 التي تقول: «في حالة عجز الأب تجب نفقة الأولاد على الأم إذا كانت قادرة على ذلك». ولا داعي للتساؤل على من تعود النفقة على الأطفال في حالة عجز الأب رغم عدم قدرة الأم على ذلك، لأنها بطبيعة الحال تعود على الأم التي تمنح لها حضانة الأطفال. وكذلك في المادة 77 التي تقول: «تجب نفقة الأصول على الفروع والفروع على الأصول حسب القدرة والاحتياج ودرجة القرابة في الإرث» دون أي تحديد



للجنس مما يعني أن هذا الواجب يقع على المرأة والرجل معا. هكذا أصبحت المرأة مسؤولة عن أطفالها وأمها وأبيها ليس لأن الظروف تحتم عليها ذلك فحسب، ولكن لأن القانون يفرضه عليها كواجب لابد من القيام به.

لكننا لا نلاحظ، رغم ذلك، أي تعديل أو اجتهاد في حكم التفاوت في توزيع الميراث، بعد أن أثبت الواقع عدم صلاحية الحجة التي تقول بعدم المسؤولية المالية للمرأة ووقوعها على الرجل وحده في الظروف الحالية للمجتمعات. أي أن غياب سبب الحكم لم يله غياب الحكم. وهذا دليل على غياب الترابط المنطقي والتفكير العقلاني في معالجة هذه المسألة. إلا إذا كان التوزيع المتفاوت للميراث، لا يرجع لغياب المسؤولية المالية للمرأة في مجتمع القرار فيه يعود للرجل. وإنما يرجع لأسباب أخرى كالرغبة في التمسك بقانون يمنح امتيازات اجتماعية للرجل على حساب المرأة.

لا يمكن أن نتطرق إلى المشكلة دون أن نذكر حديث مشهور للرسول (ص) يتحدث فيه عن الأسباب التي على أساسها يختار الزوج زوجته. يقول الحديث: «تنكح المرأة لأربعة: لمالها ولنسبها ولجمالها ولدينها. فاظفر بذات الدين تربت يداك». ولا نناقش هنا مسألة صحة أو عدم صحة الحديث، لأن ما يهم أن المسلمين يعتبرونه كذلك، ما دام الحديث قد نقله البخاري ومسلم. وأنهم يكررونه في كل المناسبات. ما نفهمه من الحديث أن الرسول (ص) يذكر المسلمين أن مال المرأة عنصر هام عند اختيارها كزوجة، ويؤيد ابن الكثير على هذا العامل في اختيار الزوجة في ما نقله لنا عن مناسبة نزول الآية 11 من سورة النساء﴿**يُوصيكم اللهُ في أولادِكم للذكَر مثلُ حظِّ الأنثيين**﴾. حسب ابن الكثير نزلت هذه الآية بسبب شكوى زوجة سعد ابن ربيعة، الذي قتل في معركة أحد، ضد أخ زوجها الذي



أخذ كل ما تركه زوجها من مال ولم يترك شيئا لبنتيها. يقول ابن كثير أن المرأة قالت للرسول (ص): «ولَا تُنْكَحَان إلاَّ وَلَهُمَا مال». مما يبين اهتمام العرب، في ذلك الوقت، بمال المرأة عند اختيارها كزوجة. وهنا نتساءل في ماذا يكون مال الزوجة مهما للرجل، إذا كانت الزوجة لا تنفق مالها إلا على نفسها؟ ما هي مصلحة الرجل في أن يختار المرأة التي لها مالا إذا كان مالها لها هي وحدها ولا يستفيد به الأطفال ولا الزوج ولا البيت؟ لأن في هذه الحالة أن يكون للمرأة مالا، أو أن لا يكون لها مالا، ليس هناك أي اختلاف بالنسبة للزوج، مادام في كلتا الحالتين مالها لها وحدها ولا يلغي واجب الزوج في النفقة عليها، مثلما يؤكد علماء الدين. لذلك فهذا الحديث للرسول (ص) دليل واضح أن المرأة تساهم بمالها في النفقة على الأسرة، ومعنى ذلك أنها مسؤولة ماليا. والغريب أن المسلمين يجمعون بين هذا الحديث وبين فكرة المرأة التي تحافظ على مالها دون أي إحساس أو شعور بأنه يمكن أن يكون هناك تناقض بينهما. مما يدل على عدم اهتمام فكرهم، عند بناء الأفكار بقوانين العقل وأساليب التفكير المنطقية بل على تعطيل عمل العقل فيه. لأن الغاية هي تبرير فكرة مسبقة على صحة وعدالة حكم التفاوت في الميراث، ولو على حساب منطق العقل والواقع.

يؤكد العلماء المسلمين في مناسبات عديدة فائدة الإقتداء بسنة الصحابة، ويذكرون بواجب تقليدهم في أعمالهم ومواقفهم، لأن «الناظر في فقه الخلفاء الراشدين، يوقن أن الصحابة هم أفقه الأجيال لروح الإسلام.» مثلما يقول القرضاوي[18]. غير أن تاريخ الصحابة وفلسفتهم التشريعية والاجتماعية، يكشف أن الصحابة لم يكونوا من الذين يتمسكون بالأحكام الشرعية، ولو كان ذلك على حساب ظروف الناس ومبدأ العدالة بحجة أنها أحكام قرانية كلية ثابتة. لقد كان

---

18 - يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة، ص 40، دار الشروق.



مبدأ التشريع عند الصحابة تغيير الأحكام بتغير الظروف والأحوال، والنظر إلى الشريعة على أنها متفاعلة مع ظروف المسلمين وليست متعالية عنها، حرصا منهم على تقديم العدل الاجتماعي على التطبيق الصارم للأحكام. من أشهر الأمثلة الدالة على ذلك الاجتهادات التي قام بها عمر ابن الخطاب.

لقد ألغى عمر حد السرقة رغم وروده في آية قرآنية محكمة، ورغم تأكيد الرسول عليه، وذلك في عام المجاعة الذي انتشر فيه الفقر والجوع بين الناس، مثلما يفسر لنا ذلك العلماء. فرأى عمر أن تطبيقه حد السرقة في تلك الظروف ظلم في حق الناس، وابتعاد عن غاية الإسلام التي هي تحقيق العدل، فقرر إلغاؤه. وكذلك ألغى عمر مقدار الغنيمة عند فتح أرض العراق، الذي كان يعود للفاتحين بقدر أربعة أخماس، تطبيقا لحكم القرآن مصداقا لقوله تعالى: ﴿**واعلموا أنما غنيمتهم من شيء فإن لله خمسه**﴾[19]. وأيده في ذلك عليّ ومعاذ. «وقال لمن عارضه: أتريد أن يأتي آخر الناس، وليس لهم شيء؟»[20] مع العلم أن الآية تبدو واضحة ومحكمة. كذلك ألغى عمر الحكم الذي يعطي نصيبا من الزكاة للمؤلفة قلوبهم. وإن كان ذلك أيضا أمرا قرآنيا صريحا مثلما تبين الآية: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم.**﴾[21] يقول مهدي فضل الله: «فالله تعالى شرع للمؤلفة قلوبهم، سهما في الزكاة أو الصدقات، اتقاء لشرهم، وبغاية اجتلابهم، وتأليف قلوبهم. ولكن عمر حبس عنهم سهمهم، لأن وصف التأليف المناسب للحكم، لا يكون معتبرا إلا عند

19 - سورة الأنفال، الآية 41.

20 - يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة، ص 40، دار الشروق.

21 - سورة التوبة، الآية 60.



حاجة الإسلام إليهم. وإذا لم يكن الإسلام في حاجة إليهم، فلا تأليف وبالتالي فلا صدقة.»[22]

ربما ما سيحير كل من هو حريص وكل من هي حريصة على احترام التناسق والترابط المنطقي بين الأفكار والقضايا هو: كيف يمكن أن نقول أن سنة الصحابة هي المرشد لأعمالنا وسلوكنا اتجاه أحكام القرآن وشريعة، وتكون سنة الصحابة لا تفصل بين الأحكام الشرعية والظروف، باعتبارها ليست أحكاما متعالية دون تمييز بينها، ونجعل نحن الأحكام الشرعية متعالية عن الظروف وعاملي الزمان والمكان؟ كيف يمكن أن ينوه المسلمون بهذه الحكمة الصحابية في التعامل مع الأحكام، حفاظا على تحقيق غاية التشريع في الإسلام وهي العدل، ويتناقضون معها تماما عندما يحكمون أن بعض الأحكام القرآنية تبقى على حالها مهما تقادم الزمان وتغير المكان؟ لأن ذلك يعني ثباتها رغم تغير أحوال الناس. مثلما نلاحظ في كلام مهدي فضل الله الذي نوه بسنة عمر، ولكنه في نفس الوقت وفي نفس الكتاب، يجعل الأحكام التشريعية متعالية عن ظروف الزمان والمكان. يقول: «ما جاء فيه نص واضح، فرنه لا يجوز العدول عنه أو التعديل فيه مهما تقادم الزمان»[23]. مع العلم أن النصوص المتعلقة بالحد السرقة ونصيب الزكاة الذي يعطي للمؤلفة قلوبهم والغنيمة، التي يقدمها كجليل على ضرورة التغيير، هي أيضا واضحة، طبقا لمعنى الوضوح المعمول به في التفكير الإسلامي.

ونفس الملاحظة نجريها بالنسبة للقرضاوي الذي يقول من جهة أنه يسترشد بسنة الصحابة (والصحابة اجتهدوا في الأحكام) وفي نفس الوقت يرفض أي تغيير في الأحكام المتعلقة بقضايا الأسرة والزواج

---

22 - مهدي فضل الله، العقل والشريعة، ص 87، 88 دار الطليعة، بيروت.

23 - مهدي فضل الله، العقل والشريعة، ص 19، دار الطليعة، بيروت.



والطلاق والنفقة والميراث التي يعتبرها ملزمة للمسلمين في كل زمان ومكان. وهو بهذا يشرع للمستقبل البعيد دون مراعاة الظروف. كيف يمكن أن نشرع للمستقبل البعيد إذا كنا نراعي ظروف الناس؟ ما دامت تلك الظروف لم تحدث بعد ولا نعرف عنها شيئا. أي أننا نشرع لشيء لا نعرفه بعد.

لذلك فالذي يسترشد بسنة الصحابي عمر الذي، خوفا من أن يظلم الناس، «عدل النص أو بالأحرى، أوقف العمل به عند تغيير وجه المصلحة»[24]، لا يمكنه أن يشرع لأناس لا يعلم كيف تكون أحوالهم وحياتهم وواقعهم، لأن المستقبل مهما تنبأ به الإنسان يفلت عن معرفته بصفة قاطعة، هذا من الناحية العلمية. أما من الناحية الدينية فالمستقبل لا يعلمه سوى الله تعالى، والإنسان لا يمكنه أن يدعي علم الله.

عن السؤال لماذا اعترف القرآن بالعبودية ولم يلغيها؟ أجاب محمد قطب: «ينبغي أن ندرك الحقائق الاجتماعية والنفسية والسياسية التي أحاطت بموضوع الرق، وجعلت الإسلام يضع المبادئ الكفيلة بتحرير الرقيق، ويدعها تعمل عملها على المدى الطويل»[25]. ويقول طارق عبرو: في القرآن «آيات عديدة تحتوي على قوانين تتعلق بمعاملة العبيد، التي كانت ثقافة العالم في تلك العصور، كعتق العبيد للتكفير عن الذنب، هذه الأفعال ليس لها معنى اليوم، لأن العبودية قد ألغيت.»[26] وهو تفسير يؤكد مرة أخرى على العلاقة الجدلية بين الظروف الاجتماعية والنفسية والأحكام التشريعية. هذا الكلام واضح ومفهوم ومنطقي إلي غاية هذا الحد. لكنه يصبح غير مفهوم وغير واضح وغير منطقي حين نعتبر أن أحكاما قرآنية أخرى كالتي تتعلق بوضعية المرأة لم

24 - مهدي فضل الله، العقل والشريعة، ص 88 دار الطليعة، بيروت.

25 - محمد قطب، شبهات حول الإسلام.

26 - طارق عبرو، ص 29 ,*Loi d'Allah, loi des hommes*. Edition Albin Michel



تشرع علي أسلوب نفس الفلسفة القرآنية، وإنما شرعت على أسلوب فلسفة أخرى، تجعلها ثابتة على مدى الحياة. وكأنها لا تراعي ولا تهتهم بالظروف النفسية والاجتماعية للناس على خلاف الأحكام الأخرى. لأن محمد قطب نفسه الذي يفسر العبودية هذا التفسير الرائع ، الذي يريح نفسية المؤمن في مسألة العبودية، لما يتناول الأحكام الشرعية المتعلقة بظروف المرأة ينسى هذه القاعدة تماما، معتبرا تلك الأحكام متعالية عن كل الظروف، مما يجعلها ثابتة صالحة لكل زمان ومكان. وكأن القرآن عنده الذي يسلك مسلك التدرج في إصداره للإحكام التشريعية، لا يسلك نفس المسلك في الأحكام المتعلقة بالمرأة. وبالتالي فالحقوق التي أعطاها للعبيد ليست كل الحقوق، وإنما مقدمة الحقوق فقط ، ويترك الزمان يعمل البقية مثلما يقول، أما الحقوق التي أعطاها للمرأة، فتلك كل الحقوق ونهاية الحقوق إلى الأبد. الأمر الذي يبدو غريبا جدا لأننا لا نستطيع أن نتصور أن للقرآن فلسفة وحكمة بالنسبة لأحكام، وفلسفة أخرى وحكمة أخرى بالنسبة لأحكام أخرى، لأن ذلك يتناقض مع حكمة العدالة الإلهية. ويتناقض مع قوانين العقل التي تقول ما يصدق على الكل يصدف على الجزء وأحكام المرأة ليست إلا جزء من أحكام القرآن. وبالتالي نسأل محمد قطب إذا كانت تلك هي فلسفة القرآن الكلية، ولماذا لا تصدق على الأحكام المتعلقة بالمرأة بصفتها جزء منها؟

ومن التناقضات التي نلاحظها أيضا في تناول موضوع المرأة في الفكر الديني، التناقض بين ما يقال لتبرير التفاوت في توزيع الميراث بين المرأة والرجل، وما يقال لتبرير عدم أهلية المرأة لتقلد المناصب العليا في المجتمع وشهادتها، التي تساوي قيمتها نصف قيمة شهادة الرجل في نظر المشرع المسلم. لأن التبريرين يقدمان المرأة في صورتين متناقضين تمام التناقض.



التبرير الأول يقول أن المرأة تأخذ نصف نصيب الرجل لأنها لا تحتاج إلى مال كثير، مادامت تحتفظ بمالها لنفسها ولا تنفقه إلا لتلبية حاجاتها الخاصة. هذا التبرير يقدم المرأة ككائن أناني عديم الشعور والإحساس. لأنها الحالة الوحيدة التي نتصور المرأة فيها قادرة على أن تحتفظ بمالها لنفسها.

التبرير الثاني يقول أن المرأة ليس لها أهلية لتقلد مناصب السلطة في المجتمع، لأنها ذات طبيعة عطوفة وحنونة خاصة على أطفالها، وتلك المناصب تتطلب صلابة نفسية شديدة وصرامة عقلية كبيرة. يقول القرطبي في تفسيره لآية القوامة: «يقال الرجال لهم الفضيلة في زيادة العقل والتدبير، فجعل لهم القوامة عليهن لذلك. وقيل للرجال زيادة قوة النفس والطبع ما ليس للنساء، لأن طبع الرجال غلب عليه الحرارة واليبوسة فيكون فيه قوة وشدة، وطبع النساء غلب عليه الرطوبة والبرودة، فيكون فيه معنى اللين والضعف، فجعل لهم حق القوامة عليهن». ويقول محمد قطب في كتابه شبهات حول الإسلام متحدثا عن طبيعة امرأة يقول: «وهذه الرقة اللطيفة في العاطفة، والانفعال السريع في الوجدان، والثورة القوية في المشاعر، التي تجعل الجانب العاطفي، لا الفكري، هو النبع المستعد أبدا للفيض، المستجاش تبدأ بأول لمسة، كل ذلك من مستلزمات الأمومة، لأن مطالب الطفولة لا تحتاج إلى التفكير... وإنما تحتاج إلى عاطفة مشبوبة لا تفكر، بل تلبي الداعي بلا تراخ ولا إبطاء.»[27] ويقول القرضاوي: «فضل الله به أحد الجنسين على الآخر، ولعل الرجل فضله هنا لأنه أكثر عقلانية من المرأة، وأقدر على النظر في العواقب، وعلى تحمل الأعباء والمصاعب، ولذا أسندت إليه القوامة، وإن كانت المرأة تفضله في العواطف والحنان».[28]

27 - محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ص 117 دار الشروق.

28 - يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص 64، دار الشروق.



كل هذا الكلام لا يخلوا من التناقضات لأنه من الناحية المنطقية إذا كانت المرأة ذات طبيعة عاطفية وحساسة فعلا، وكان هذا الحكم صادقا، تكون صورة المرأة التي تحتفظ بمالها لنفسها ولا تنفقه على أطفالها، مستحيلة الحدوث والوجود. لأنه لا يمكن أن تكون الأم أو الأختأو البنت رقيقة وعطوفة وحنونة، وفي نفس الوقت تحتفظ بمالها لنفسها فقط، ولا تشعر بحاجة أطفالها وأهلها. لا يمكن أن تكون الأم «تلبي الداعي بلا تراخ ولا إبطاء» مثلما يقول محمد قطب، وفي نفس الوقت تحتفظ بمالها ولا تنفقه إلا على نفسها. للخروج من هذا التناقض على الفكر أن يختار، إما أن تكون المرأة عاطفية وحنونة تلبي الداعي من أطفالها بلا تراخ أو إبطاء، وتكون فكرة احتفاظها بمالها لنفسها غير صحيحة، وإما أنها تستطيع أن تحتفظ بمالها لنفسها، وهنا تكون فكرة كونها عاطفية وحنونة تلبي أطفالها بدون تراخ أو إبطاء كاذبة. أي أن واحد من التبريرين لا بد أن يكون غير صحيح أي كاذبا.

أما إذا كانت المرأة عاطفية وحنونة فعلا، لأن تلك طبيعتها التي خلقت بها، فإن مطالبتها في هذه الحالة بالاحتفاظ بمالها لنفسها فقط، معناه مطالبتها بما يتعارض مع طبيعتها.

أما إذا استطعنا الجمع بين التبريرين، واعتبرناهما صادقين معا، أي أن المرأة تكون حساسة وعاطفية، ورغم ذلك تستطيع أن تحترم القانون الشرعي وتحافظ بمالها لنفسها، فهذا إن كان يعني شيئا فهو يعني أن لها قدرة كبيرة على التحكم في نفسيتها وعواطفها وغرائزها، احتراما للقانون أو خضوعا له. وإن كانت أهلية تقلد المناصب العليا، وقيمة الشهادة تتحدد بالقدرة على التحكم في النفس، فإن المرأة تملك في هذه الحالة الشرط الذي يمكنها أن تتقلد المسؤولية، ويضفي على شهادتها قيمة كبيرة. وإذا كان التحكم في النفس يتراوح بتراوح نسبة المعقولية، فإن المرأة تتمتع في هذه الحالة على قدر كبير من التعقل، مما



يتناقض مع فكرة أن المرأة تصلح فقط للتربية، بينما يترك عالم السياسة والمجتمع والاقتصاد للرجال لأنها مناصب تتطلب درجات عالية من الاستعمال الفكري. مع الإشارة إلى أن القول أن عالم التربية لا يحتاج إلى الفكر، وإنما يكتفي بالعواطف، يتناقض مع الواقع أيضا. وكل الرجال والنساء اللذين جربوا مهام التربية ومصاعبها يدركون أنه كلام لا أساس له من الصحة، ولا يستند إلى أي بحث علمي واقعي عن عالم التربية. إن ممارسة التربية في الواقع يبين أن التربية تتطلب التفكير العميق والجاد، ولا يمكن تركها للعواطف والانفعالات تسيرها بمفردها إذا كنا لا نريد مفاجآت لا تحمد عقباها.

كل هذه التناقضات تعطي لنا صورة واضحة لظاهرة تعطيل العقل وغيابه في الفكر الإسلامي. تعطيل يعود أسبابه إلى حكم أصدر بموجبه المسلمون قرارا حاسما، وهو أن الدين مسألة قلب وليست مسألة عقل. أي أنه عندما يتعلق الأمر بالمسائل الدينية يتجنب الفكر البحث عن تفسير عقلاني لها، يقوم على قوانين العقل والوقع، وإنما يأخذها مثلما تقدمه له العواطف التي تربطه بهذا الدين. لكننا نتساءل إذا كان العقل ليس أسلوبا للدين فعلا، لماذا هذه الرغبة في تبرير الأحكام الشرعية من طرف المشرعين وعلماء الدين؟ أليست تلك التبريرات دليل على وجود رغبة وحاجة في إضفاء المعقولية على الأحكام الشرعية؟ أليس ذلك دليل على أن المسلمين، وإن كانوا يرفضون العقل، فهم يعترفون أن الحكم يكون صادقا قدر ما يتطابق مع العقل والواقع؟ ولكنها معقولية فاسدة لأنها لم تجد لنفسها حلا سوى تزيف الواقع والمنطق. فتلغي بذلك القاعدة التي تقول أن الدين مسألة قلب، وتؤيد حاجة الإنسان إلى المعقولية. وهنا نتساءل إذا كنا نريد معقولية لأحكامنا الشرعية وإذا كنا نحتاج إلي هذه المعقولية، لما لا تكون معقولية صحيحة لا تزيف الواقع والحقيقة؟ لماذا لا نعلن أن الشرع لا ستغني



عن العقل، ونستبدل بالتالي القاعدة التي تقول إذا تناقض العقل مع الشرع نأخذ بالشرع ونترك العقل بالقاعدة التي تقول إذا تناقض العقل مع الشرع نأخذ بالعقل ونعيد النظر في الشرع؟ ما دامت الشريعة هي ما استخلصه الإنسان من النصوص، وليست النصوص بعينها. بذلك فقط نستطيع أن نجعل من القوانين الشرعية التي تنظم حياتنا قوانين معقولة، لا تتناقض مع العقل الذي نحمله في ذاتنا وواقعنا الذي نعيش فيه، ولا مع مبادئ الدين.

العقل العربي والعقل الغربي

ظهرت في السنوات الأخيرة في الفكر الإسلامي والفكر العربي ظاهرة استعمال مصطلحات جديدة لم تنتشر عند فئة معينة من الكتاب فقط، بل شملت كل الفئات، إذ نجدها عند الذين يكتبون باللغة العربية وكذلك الذين يكتبون باللغات الأخرى كمصطلح «العقل العربي» و«العقل الإسلامي» و«العقل الغربي» و«العقل الشرقي». كتب علي حسن الجابري في إحدى مقالاته يقول: «هكذا أصبح العقل والمجتمع العربيين، تحت نقمة العقل والسياسة الغربيين المدفوعين بمنطق القوة... وانشغل العقل العربي بمهام أخرى، لم ينشغل بمثلها عقل أية أمة أخرى... على العقل العربي، في ظل الوضع الذي وجد نفسه فيه، أن يحمي ويدافع ويواجه، وأحيانا يهاجم، لكي يحمي الذات من متاهات الاغتراب أو الضياع أو الانفعال»[29].

وكتب محمد أركون كتاب عنونه في نقد العقل الإسلامي وكتب أيضا محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي ومقدمة لنقد العقل العربي وغيرهما كثيرون.

---

29 - علي حسن الجابري، مكانة العقل في الفكر العربي، ص 345، مركز الدراسات الوحدة العربية، والمجمع العلمي العراقي.



أول سؤال يتبادر إلى ذهن قارئ هذه المصطلحات هو: ماذا تعني هذه المصطلحات؟ عن هذا السؤال يجيب عبد الستار الراوي في تعريف له للعقل يقول فيه أن العقل هو «منهج تفكير العرب»[30]. لكن هذا التعريف يثير تساؤلات أخرى كثيرة بدل أن يجيب عن السؤال المطروح وهي: هل لفكر العرب منهج تفكير خاص به، ليس المنهج الذي ينظم التفكير عند الأمم الأخرى؟ وهل يعني أن معيار التفكير في المشرق ليس نفس معيار التفكير في المغرب؟ ومعيار التفكير عند المسلمين اليوم، ليس نفس معيار التفكير عند غير المسلمين؟ ويكون بذلك لكل أمة معيارها الخاص للتفكير الذي يختلف عن معيار الأمم الأخرى؟ ونتساءل كيف يمكن لشعوب العالم أن تتفاهم وتقيم علاقات عمل وصداقة وتبادل، إذا كان لكل شعب أو أمة منطقها الخاص بها؟

إذا كانت المقابلة عادة ما تكون بين المسلمين والغرب على أساس أن الغير بالنسبة للمسلمين هو الغرب، نتساءل: إذا كان العقل في الغرب يجعل الفكر يستنتج مثلا من «أ=ب» أن «أ+ج=ب+ج» هل هذا يعني أن العربي والمسلم يستنتجان غير ذلك، أو عكس ذلك ما دام عقلهما يختلف؟ كأن يستنتجا مثلا، أن «أ+ج لا تساوي ب+ج.» ولما يستنتج الأوربي أن «أ» تنتمي بالضرورة إلى «ج» لأن«أ» تنتمي إلى«ب» و«ب» تنتمي إلى «ج»، هل يمكن أن يستنتج العربي والمسلم من نفس المقدمتين مثلا، أن «أ» لا ينتمي إلى«ج»؟ كذلك لما يحكم العقل في الغرب أن الحكم على الواقع لا يكون إلا بالرجوع إلى الواقع، هل يمكن أن يحكم العقل عند العرب والمسلمين شيئا آخر؟ كأن يحكم مثلا أن الحكم على الواقع يكون عن طريق الخيال والتخمين؟ بحجة أن عقله عربي وليس غربيا؟

---

30 - عبد الستار الراوي، مكانة العقل في الفكر العربي، ص290، مركز دراسات الوحدة العربية.



لا يمكن للفكر مهما كانت جنسيته وديانته، إذا كان يحترم وقوانين العقل المنطقية، وإذا أراد تجنب الوقوع في التناقض والخطأ، أن يستنتج في المثال الأول سوى «أ+ج = ب+ج»، ويستنتج في المثال الثاني سوى «أ» تنتمي إلى «ج» مهما كانت «أ» و«ب» و«ج»، ومهما حملته هذه الرموز من معان مختلفة، لأن ما يهتم في هذه الحالة هو سلامة البناء الفكري. لذلك لايمكن للعربي أو المسلم أن يستنتج غير ذلك، بحجة أن عقله عربي أو إسلامي. إن القول أن العقل عند العرب ليس العقل عند الغرب، أو أن المنطق عند الغرب ليس المنطق عند العرب، كالقول أن الرياضيات عند العرب ليست الرياضيات عند الغرب. ولا يمكن لأحد أن يقول هذا طبعا، سواء كان من العرب أو من غير ذلك من الأمم. وبالتالي لا يمكن لأي أحد، يدرك العقل بمدلوله وتصوره العلمي الصحيح، ويستعمله بهذا المدلول وهذا التصور، أن يقول أن العقل عند العرب ليس العقل عند الغرب، أو يقول أن المنطق عند العرب ليس المنطق عند اليونان. إن العقل واحد عند الإنسانية جميعها، وقوانينه ضرورية لتنظيم الفكر الإنساني بغض النظر عن المعتقدات والثقافات والقيم والجنسيات. لأن وظيفته تقديم أساليب للتفكير المنطقي الذي يمكن الفكر من الربط المنطقي بين الأفكار، وليس بناء الأفكار. لكنه يقبل الفكرة إذا بنيت بناء منطقيا سليما ويرفضها إذا كان في بناءها أي فساد منطقي. لذلك إذا كان الناس يختلفون في كل المسائل الفكرية والذوقية والفكرية، فإن ما لا يستطيعون الاختلاف فيه هي قوانين العقل المنطقية.

لكن شمولية القوانين العقلية المنطقية، لا يعني أن العقل غير قابل للتطور، وأن قوانين منطقية جديدة غير التي يعرفها الفكر، إلى غاية اليوم، لا يمكن أن تظهر. لأن العقل المكوّن la raison constituante[31]

31 - الذي ميز بين العقل المكوّن والعقل المكون la raison constituée et constituée la raison هو لا لاند وهو نفس التمييز بين la pensée et le verbe penser.



يكشف للإنسان باستمرار عن قوانين أخرى جديدة تكشف له عن حقيقته أكثر فأكثر. لأن العقل يجدد نفسه باستمرار. إلا أنه يحتاج في عمله الكشفي والتجديدي هذا، إلى عوامل ومعطيات تمكنه من الكشف عن علاقات ضرورية جديدة. وتاريخ العلوم يبين كيف أن هذا العقل لا يكشف عن نفسه إلا لما يحين الوقت لذلك. لأنه يحتاج إلى الجو الذي يمكنه من التعبير عن نفسه. لم يكشف العقل مثلا عن قانون الكل يساوي الجزء، إلا بعد ظهور المجموعات اللامتناهية. فأصبح الكل يساوي الجزء في المجموعات اللامتناهية، بينما يكون الكل أكبر من الجزء في المجموعات المتناهية. كذلك كشف العقل، مع تطور الرياضيات وظهور حساب الاحتمالات عن ضرورة منطقية أخرى لم يكشفها للفكر البشري من قبل، وهي أن الأشياء ليست دائما «أ» أو «لا أ»، وإنما يمكن أن تكون «أ» بنسبة معينة و«لا أ» بنسبة معينة أخرى. كأن نحكم مثلا أن المحرك سيشتغل بنسبة 98 بالمائة، ثم نحكم أيضا وفي نفس الوقت، أنه لن يشتغل بنسبة 2 بالمائة.

هكذا تطور العقل المكوَّن la raison constitué ولكنه لم يتخل عن قانون عدم التناقض، لأنه لا يمكن أن نقول أن المحرك سيشتغل بنسبة 98 بالمائة ولا يشتغل بنسبة 98 بالمائة في نفس الوقت ونفس الظروف. لذلك فكل قانون له مجال استعماله، وكل قانون يظهر يزيد العقل تحقيقا ويزيد الفكر سموا.

من حق الفكر العربي أو الإسلامي أو فكر أية أمة في هذا العالم، أن يكتشف قوانين عقلية منطقية جديدة أو يثبت عدم صحة قوانين أخرى. لأن أبواب البحث ليست مغلوقة، ولا يمارس العقل ديكتاتورية ضد العقل، بعد أن بلغ فكر الإنسان المعاصر مرحلة من النضج علمته، عبر تقلبات معرفية عديدة، أن لا يقول أنه وصل وأن قوانين العقل تبقى نسبية. بشرط أن يكون ذلك عن طريق عمل منطقي متناسق



الخطوات، ونقد منطقي متناسق أيضا. وإلا لا يمكن للعقل أن يقبل تلك القوانين، ولا يمكن أن يعتبرها منهجا للفكر. لأن المنطق لا يدحض إلا بالمنطق. لأن العقل لا يفهم إلا لغته التي هي لغة العقل. ولكن مهما كانت القوانين التي يكشف عنها العقل، ومهما كان مكتشفها، فهي قوانينه هو أي العقل، وإليه تنسب فقط.

لذلك مهما تطور المنطق وكشف العقل عن قوانين أخرى له، سيبقى عقل الإنسانية، ولن يكون عقل شخص ما أو أمة ما. لأنها قوانين العقل البشري الذي هو واحد عند كل البشر. إن اكتشاف الغرب للمنطق الصوري أو التجريبي أو استعمال المسيحي له لا يمنع المسلم واليهودي أو أي شخص آخر من استعماله. لأن العقل لا علاقة له بمحتوى الأفكار ولا بالمعتقدات، وإنما علاقته فقط بتسلسل القضايا وترابطها. وكل فكرة عنده صحيحة مادامت تستجيب لقوانينه. أما بقية العمل فيتركه للواقع الذي يتدخل لما يتعلق الموضوع بالواقع، ليحكم بدوره على صدق أو عدم صدق الفكرة.

يمكن أن نشبه الفكر بآلة سير أو آلة نقل ميكانيكية، والعقل بقانون المرور. فإذا كان لكل إنسان حرية اختيار الآلة التي يتنقل بها أو يسير: السيارة إن شاء وهي أنواع، والدراجة إن شاء وهي أنواع أيضا، والحافلة والشاحنة والحيوان إن شاء، وهي أنواع أيضا. فإن الكل يحترم نفس قانون المرور لكي لا تقع الفوضى في الطريق. كذلك من حق كل إنسان أن يتبنى الأفكار التي يريد، ولكن من واجب فكر كل إنسان عند البحث عن الحقيقة، أن يستعمل العقل كمنهجية للفكر عند التعامل مع الأفكار، حتى لا تحدث الفوضى الفكرية ويتم الفاهم. وإذا كان لكل علم منهجه، فالعقل هو منهج الفكر.

إن إدراك العقل بمدلوله العلمي الإبستيمولوجي يمنعنا من أن ننسبه لأمة أو لأخرى. لذلك فظهور هذه المصطلحات «عقل عربي»



و«عقل غربي» في الفكر الإسلامي والعربي، يدل على وجود التباس كبير في مدلول العقل فيها. أما عن سبب هذا الالتباس فيعود إلى أن كلمة العقل ما تزال تستعمل في الفكر العربي، بصورة كبيرة وموسعة، بمعناها اللغوي والعامي، الذي يعني حسن النظر والحكمة والدراية، وكثيرا ما تستعمل أيضا بمعنى الفكر. وهي مفاهيم ذات طابع خصوصي ذاتي، لا علاقة لها بالمدلول العلمي الإبستيمولوجي الشامل للعقل، مثلما رأينا في الفصل الثاني من هذا الكتاب. ولقد أرجعنا إليه سبب التناقض الذي نجده في موقف المسلمين من العقل. لذلك فإن وظائف العقل التي يتحدث عنها حسن الجابري في مقولته التي قدمناها سابقا، هي وظائف الفكر، وليست وظائف العقل. لأن العقل بمدلوله العلمي الإبستمولوجي ليس له أي موقف ثقافي أو سياسي أو ديني يدافع عنه. بل دفاعه الوحيد يكون عن قوانينه. كذلك استعمل نصر حامد أبو زيد العقل بمعنى الفكر حين قال: «ولعل أهم تلك الفروق هو الحرص الدائم على طرح إشكالية «المنهج» بوصفها الإشكالية التي تميز العقل «المتسائل» من العقل «المذعن» من جهة، كما أنها تميز العقل القادر على إنتاج المعرفة من ذلك «القابل» للمعلومات للحفظ والتكرار من جهة أخرى»[32].

لا يوجد هناك عقل متسائل وعقل مذعن. لأن العقل قوانين للتفكير. إما إن يعمل الفكر بها، وهنا يمارس العقل عمله النقدي من أجل تقييم المعرفة، وإما أن لا يعمل وهنا يكون العقل غائبا وبالتالي فهو ليس متسائلا ولا مذعنا. ولكن يمكن للفكر أن يكون فكرا مذعنا غير متسائل إذا تاه عن العقل، وتخلى عن حريته. وما أكثر حالات الفكر المذعن الذي يتسامح في حريته عندنا. كذلك لما يتحدث محمد عابد الجابري في كتابه تكوين العقل العربي عن العقل العربي في المغرب

---

32 - نصر حامج أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 47، المركز الثقافي العربي.



والعقل العربي في المشرق، بل «العقل العربي» كما كان بالأمس -أي أمس- أو «العقل العربي» كما هو اليوم»[33]. ويميز بينهما كعقلين مختلفين، فهو في الحقيقة يعني الفكر. وتمييزه كان بين فكرين أحدهما ساد في المغرب والآخر في المشرق، وفكر ساد في الماضي وآخر يسود اليوم، وليس العقل. لأن الفكر مثلما يقول هو بنفسه: «يحمل معه، شاء أو كره، آثار مكوناته، وبصمات الواقع الحضاري الذي تشكل فيه ومن خلاله.»[34] مما يجعله فكر فلان أو فلان، أو فكر أمة أو أخرى. وسبب هذا الالتباس بين المفهومين، العقل والفكر أن الجابري يترجم «كلمة العقل بعبارة الفكر بوصفه أداة للتفكير»[35].

لكن الفكر كأداة للتفكير، هو ذلك الحيز من النفس الذي تحدث فيه عملية التفكير وليس العقل. إن العقل آداة للتفكير المنطقي الصحيح. لذلك فغياب العقل عند التفكير لا يعني غياب التفكير كأداة لتوليد الأفكار، وإلا غاب الفكر نفسه. والأمثلة التي انتقدناها دليل على امكانية وجود تفكير مع غياب للعقل لكنه تفكير فاسد إذا كانت غايته الاستدلال والبحث عن الحقيقة.

هذا لا يعني ان كل الأفكار التي يتعامل معها الفكر تحتاج إلى العقل وقوانينه المنطقية. بل هناك من الأفكار التي قد تحتاج إلى غيابها لكي تظهر وتنشأ. كالأفكار المتعلقة بالفن بكل أنواعه. الفن دليل على أن غياب العقل لا يعني غياب الفكر.

من أسباب الالتباس أيضا اتخاذ هذه المصطلحات كوسيلة مسيورة للخروج من المآزق الفكرية والأخطاء المنطقية التي يقع فيها الفكر. وهو ما نراه عند الكثير من المفكرين الذين يقولون أن عقلهم

---

33 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 14، مركز دراسات الوحدة العربية.

34 - عابد الجابري، نفس المرجع، ص 13، مركز دراسات الوحدة العربية.

35 - محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص 15، مركز دراسات الوحدة العربية .



عربي وليس غربيا، كلما وقعوا في التناقض والخطأ عند الربط بين الأفكار وبنائها. وكأنهم يقولون أن تلك القواعد التي تناقضوا معها ليست قواعد لتفكيرهم، لأنها وضعها عقل هو ليس عقلهم، وإنما عقل غيرهم. ولو تتنظر إلى كلامهم حسب قواعد تفكيرهم، سندرك انه ليس هناك أي تناقض.

هذا الكلام مراوغة على الفكر والعقل، وهي ظاهرة لا تخص مشكلة العقل فحسب، وإنما الكثير من المشاكل الأخرى المطروحة على الساحة الفكرية العربية والإسلامية. مثلما رأيناه مع النابلسي حين قال أن علمانية الواقع العربي في العصر الأموي، والعصر العباسي، والعصور التي تلت ذلك، لم تكن بمفهوم العلمانية التي جاءت في أوروبا. وكأنه كلما اختلطت الأمور على الكاتب العربي، وهو يتناول مشكلة ما، يقول أنه يتناول الموضوع بالمفهوم العربي أو الإسلامي، وليس بالمفهوم الغربي. معتقدا أن ذلك يكفي لتبرئة نفسه من أخطائه كلها، دون حتى أن يبذل أي جهد ليبين لنا كيف يكون هذا المفهوم عند العرب والمسلمين، وكأن ذلك يكفي لحل المشكلة، ولو كان ذلك على حساب الحقيقة والعلم والأمانة العلمية.

والسؤال الأخير الذي نطرحه هنا: هل كل هذه الالتباسات في مدلول العقل تدل على وجود قلة وعي بالعقل في الفكر العربي الإسلامي؟

يكفي أن نسأل التاريخ الفكري للحضارة الإسلامية، ليقدم لنا أسماء كثيرة لمفكرين مسلمين استعملوا العقل بمدلوله العلمي الذي لايختلف عما كان عليه عند الإغريق. كالفرابي الذي لقب بالمعلم الثاني في المنطق بعد المعلم الأول أرسطو، وابن رشد الذي لقب بشارح أرسطو، ويكفي أن نعلم أنه كان بالنسبة للغرب المرجع الذي تعرف من خلاله على المنطق الإغريقي.



ولكن ليس الفلاسفة العقلانيين، هم فقط من أدركوا العقل بمدلوله العلمي. إن رجال الدين الذين هاجموه عرفوه أيضا وأدركوا صرامته أيما إدراك. وما كرهوه في العقل إلا قوانينه الصارمة التي لا تعرف الانحياز أو التعاطف. وإلا لما كان لموقفهم العدائي من العقل أي معنى.

يرى عبد الأمير الأعسم أن هناك فعلا وعي بمفهوم العقل في الماضي ولكن اليوم هناك تراجع في مستوى هذا الوعي بالعقل. والإلتباس الذي يحيط بمدلول العقل اليوم يدل عنده على هذا التراجع. يقول: «وهذا يقودنا إلى خطاب رديء فيه الكثير من التراجع إلى ما قبل الوعي بالعقل. حتى أن مفكرين عربا يقولون اليوم أن «العقل العربي» هو غير «العقل الأوروبي» ليثيرون دهشتنا اليوم عندما يقولون إن العقل العربي في المشرق هو غيره في المغرب»[36]. ولقد رأينا كيف أن الكثير من الكتاب يستعملون كلمة العقل ولكنهم يعنون بها الفكر أو يستعملونه بالمهوم العامي واللغوي. وكلها أدلة تزيد من صحة رأي عبد الأمير الأعسم بوجود عدم الوعي بمفهوم العقل في الفكر الإسلامي الحديث.

ولا شك أن هذه المصطلحات، التي لاتخدم الفكر العربي والفكر الاسلامي قدر ما تضر بهما، لها دورها في هذا التراجع لما تسببه من تزييف يطبيعة العقل وافساد لصورته في ذهنية الناس.

إن الذي يعرف العقل بمدلوله العلمي والإبستيمولوجي، ويقول أنه يرفضه، أفضل وأقل خطرا من الذي يدعي العقلانية، ويقدم اللاعقل على أنه العقل. لأنه يكون كمن يقدم الطاووس ويقول أنه جمل. فيُتيه عن وعي الناس معنى الطاووس ومعنى الجمل. وبالتالي ما

---

36 - عبد الأمير الأعسم، مكانة العقل في الفكر العربي، ص 342، مركز دراسات الوحدة العربية.



آل إليه الفكر العربي الإسلامي، ليس آثار غياب العقل وتعطيل عمله فحسب، ولكن آثار غياب الوعي بالمدلول العلمي الصحيح للعقل. هذا المدلول الذي لايستحضره الفكر الإسلامي في تصوره، إلا عند مقابلته بالدين والشرع. لأنه في غياب هذا المدلول العلمي المنطقي للعقل، لا معنى لتلك المقابلة بين الدين والعقل.

ولكن الكثير من المفكرين ورجال الدين يقولون أن منهاج البحث عند المسلمين ليس العقل والمنطق، وإنما علم أصول الفقه الذي يماثل بالنسبة إلى الشريعة «علم المنطق بالنسبة إلىلاالفلسفة. فإذا كان المنطق كناية عن مجموعة القواعد والقوانين التي تجنب مراعاتها الوقوع في الخطأ في التفكير، فإن علم أصول الفقه الذي هو بمثابة المنطق الإسلامي، هو أيضا كناية عن مجموعة من القواعد التي تجنب مراعاتها الخطأ في الاستدلال على الأحكام الشرعية».[37] وبالتالي فلا حاجة للشريعة إلى العقل أو المنطق الذي هو منهج الفلسفة، التي اعتبروها فكرا غريبا عن ثقافتهم، دخيلا على دينهم. ولقد اتفق العلماء المسلمين أن أصول الفقه هي المنهج الذي لابد على الفكر أن يتبعه، لكي لايتناقض مع النصوص الأصلية للشريعة، وتولى العلماء مهمة تجنب معالجة أمور العقيدة والشريعة بالعقل الغريب، مثلما يعتبرونه، عن طبيعتهما.

لا شك أن الفكر عند التشريع يحتاج إلى منهج للبحث، يتلاءم مع موضوع بحثه، لأن لكل علم منهجه. لكننا نعلم أن الذي يقوم بالبحث، سواء في الشريعة وفي غيرها من العلوم، هو الفكر. غير أن الفكر قبل أن يقوم بالبحث في أي موضوع كان، لابد أن يكون أولا فكرا منظما متناسقا، لا يتناقض مع نفسه أولا حتى ولا يتناقض مع الواقع. وهو الشرط الأول والأساسي للبحث في أي علم كان.

---

37 - مهدي فضل الله، العقل والشريعة، ص 36 دار الطليعة، بيروت.



لأن الفكر لا يمكنه أن يقوم بأية دراسة علمية صحيحة إذا لم يكن هو نفسه قادرا على إدراك الصواب من الخطأ في الأحكام، من أجل تجنب الوقوع في التناقض مع نفسه أولا وقبل أن يهتم بعدم الوقوع في التناقضات الأخرى (الواقع، الطبيعة، الشريعة...).

إن الفيزيائي مثلا، الذي له منهجه الذي يقوم على الملاحظة والتجربة، لا يستغني عن المنطق عند صياغة الفرضيات والقيام بالتجربة، بل يحرص حرصا شديدا على بناء فرضياته بناءا منطقيا صحيحا، لأنه بذلك فقط يستطيع أن يقول أنه وضع فرضية علمية أو قام بتجربة علمية، قد تقوده إلى الحقيقة الواقعية. ثم أن المنهج التجريبي نفسه هو تطبيق لقانون من قوانين العقل الذي يقول أن ما استمد من الواقع يحكم عليه الواقع.

لذلك فإن العقل ليس منهجا أو أسلوبا للفلسفة، وإنما العقل منهج أو أسلوب للفكر، والفلسفة ليست إلا موضوع من المواضيع التي يتناولها الفكر. وإذا كان لكل موضوع منهجه، فإن العقل هو منهج الفكر نفسه الذي لا يستغنى عنه في كل العلوم. وإذا كانت للشريعة منهجها في البحث والعمل، فإن الفكر الذي يتناولها لا يستغنى عن العقل لكي ينظمه، فيكون فكرا متناسقا مع نفسه، لكي يستطيع أن يكون فكرا متناسقا مع النصوص وغايات التشريع. فلا يقول أن الإسلام دين العدل مثلا، ويضع تشريعات تسبب الظلم للناس، أو لفئة معينة من الناس، لأن ذلك تناقض. ولا يقول أن المرأة إنسانة ذو طبيعة عاطفية، ثم يصفها في نفس الوقت بأبشع ما يمكن أن تكون الأنانية. ولا يقول أن الرجل ميزته العقل والشدة على مطالب النفس، ويقدمه على أبشع ما يمكن أن تكون الحيوانية.

إن الفكر الذي يبحث في الشريعة، يحتاج أن يكون أولا فكرا واعيا بشروط العقل التي تجنبه مثل هذه التناقضات، لكي يتمكن من



بناء تشريع صحيح. ويكون العقل في هذه الحالة ليس بديلا لأصول الفقه، ولكن قاعدته الأساسية. لأنه منهج الفكر الذي يبحث في الشريعة التي منهجها أصول الفقه. لذلك فالعقل هو منهج الفكر، والأصول منهج الشريعة.

تحتاج الشريعة إلى فكر سليم يفكر وفق أساليب عقلية منطقية لكي يتمكن من تناولها بالبحث تناولا صحيحا، ويطبق ويحترم غاياتها فلا يتناقض معهما.



الفصل الرابع

النسبية مبدأ إسلامي



إذا كان الإنسان يراجع نفسه في علاقاته بالناس،

وفي أعماله وتصرفاته،

كي يصحح ما يمكن أن يكون قد أخطأ فيه،

كيف يمكن أن لا يراجع نفسه في علاقته بربه ودينه وعقيدته،

كي يصحح ما يمكن أن يكون قد أخطأ فيه؟



كان الإنسان قبل أن يكون إنسانا متدينا، إنسانا مفكرا فيلسوفا. لأن ظهور الديانات سبقه تفكير وتأمل في الوجود وكيف هو موجود، وفي الإنسان ومكانته فيه. وكانت الفلسفة هي التي تجيب عن أسئلة الإنسان. لكنها أجوبة تمتاز بالاختلاف وعدم الاتفاق بين الفلاسفة، وتستدعي دائما أسئلة أخرى. وكأن «كل جواب يتحول إلى سؤال جديد» مثلما يقول برتراند راسل Bertrand Russel. لذلك كان الإنسان الفيلسوف يشعر دائما، وكأن قلقه لم ينته، والراحة النفسية التي يبحث عنها لم يبلغها.

تعامل الدين مع الحقيقة تعاملا جديدا مختلفا عن تعامل الفلسفة لها. لقد قدم للإنسان الحقيقة في صبغة مطلقة مقدسة أوحى بها الكائن الأعلى، وليست إنتاج الفكر البشري، مثلما كان الحال مع الفلسفة. وإذا كان برتراند راسل يرى قيمة الفلسفة في أسئلتها التي لا تنتهي، لم يكن ذلك ما يطمح إليه الإنسان الذي يريد أجوبة نهائية تشفي غليله. لذلك أخذ بالحقيقة الدينية دون تردد وسكن إليها.

هكذا استولى الدين اليهودي ثم المسيحي على قلوب الناس في وقت قصير، فهجروا الفلسفة التي فقدت الكثير من مجال نشاطها، وضعفت في قلوب الناس، ودخلت بذلك في عهد خريفها. فلم يعد هناك سبيل لبقائها والدفاع عنها سوى تأييد الحقيقة الدينية. فأصبحت



فلسفة تنشط تحت لواء الدين خدمة له. كذلك لم تجد الفلسفة الإسلامية طريقا لتثبيت نفسها في قلوب الناس إلا عن طريق الحقيقة الدينية التي آمن بها الناس. فحملت على عاتقها مهمة إثباتها لإقناع الناس أن الفلسفة لا تختلف عن الدين ما دامت تؤدي إلى نفس الحقيقة.

كانت مهمة الفلاسفة البرهة أن غاية الفلسفة هي إدراك الحق، الذي هو معرفة الله تعالى والحق لا يضاد الحق، وإنما يشهد له على حد تعبير ابن رشد. وبالتالي فالشريعة والحكمة عنده أختان في الرضاعة لا يفرق بينهما إلا المنهج الذي هو العقل وقوانينه بالنسبة للفلسفة والإيمان بالنسبة للدين. هكذا كانت مهمة الفلاسفة ترسيخ الثقة في نفوس الناس في الفلسفة وفي منهجها العقلي، ليزول التعارض بينها وبين الدين، ويتم التوفيق بينهما.

لكن كل تلك المحاولات للتوفيق بين الفلسفة والدين فشلت، وانتهى مشوار الفلسفة التوفيقية بضربة عنيفة على الفلسفة والعقل. فحكم الإنسان أن الدين مسألة عقائدية تؤخذ بالقلب وليس مسألة برهان عقلي. كذلك كان مصير الفلسفة الإسلامية. فلم تجد محاولات ابن رشد لإعادة الصلح بينها وبين الدين الإسلامي. فأبعد العقل عن الدين، وفصل بينهما. وأصبح النقل وليس العقل هي القاعدة المعمول بها في مسائل الدين، سواء عند رجال الدين أو عند العلماء. فابن خلدون، المعروف باتجاهه العلمي الوضعي، الذي مكنه من وضع قواعد علم التاريخ وعلم ألاجتماع ، لما تعلق الأمر بالحديث عن الدين قال: «العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال»[1].
واستمر الحال إلى يومنا هذا.

---

1 - ابن خلدون، المقدمة، ص 499، دار الذهبية، القاهرة.



ماذا نعني بالعقيدة؟

العقيدة في اللغة من العقد، وتعني الربط والإبرام. أما في الاصطلاح، فهي تعني كل حكم أو معرفة يؤمن به أو بها الإنسان إيمانا مطلقا، فلا يقبل أي شك فيه أو فيها، ولا يسمح لنفسه بأي سؤال إزاءه أو إزاءها يشوش عليه إيمانه. كأنه عقد قلبه عليه أو عليها. لا يحتاج صاحب العقيدة إلى برهان من أجل التأكد من صحة عقيدته، لأنه يأخذ بها دون برهان من أجل التأكيد من صحة عقيدته، لأنه يأخذ بها دون برهان كيقين يستولي على قلبه وفكره وكل جوارحه.

ليست العقيدة مرادفة للدين، كما يظن البعض، لأن العقيدة قد تكون نظرية فلسفية أو سياسية أو اقتصادية أو علمية أو دينية. لذلك فالدين نوع من مجموعة العقائد.

عرف الإنسان عبر تاريخه الطويل الكثير من العقائد التي تعلق بها، واعتبرها الحقيقة المطلقة التي ليس بعدها حقيقة. ربما أكبر حقيقة مطلقة التي لم يتصور الإنسان في الماضي أن الشك سيتسرب إليها يوما، الحقيقة الرياضية إذ آمن، بصدقها البديهي الواضح ويقينها المطلق، أكبر علماء الرياضيا فلم يفكروا يوما في تصور غيرها.

لم يتصور الإنسان أن مجموع زوايا المثلث قد لا يساوي 180 درجة، ولم يتصور أن السطح قد لا يكون مستويا. فديكارت Descartes قال عنها: «الرياضيات مثال الدقة والوضوح والبداهة.» ويقول بلاز بسكال Blaise Pascal: «الهندسة هي الوحيدة من العلوم الإنسانية التي تنتج براهين معصومة من الخطأ.» لكن مجيء القرن التاسع عشر قلب الموازين، حين قام كل من ريمان Riemann ولوباشفسكي Lobatchevski بوضع مسلمات أخرى غير المسلمات الإقليدية التي كان الإنسان يعرفها، ويعمل بها. تجرأ ريمان في سنة 1854 على تصور مثلث مجموع أواياه



يساوي أكثر من 180 درجة، وتصور سطحا كرويا. وتجرأ لوباشفسكي قبله، في سنة 1832، على تصور مثلث مجموع زواياه يساوي أقل من 180 درجة، وتصور السطح مقعرا. فتزعزع اليقين الرياضي، ومر الفكر بأزمة حادة، لكنها فتحت أعينه على حقيقة هامة غيرت فلسفته المعرفية، وهي أن معرفة الإنسان مهما كانت صحيحة، فهي ليست إلا صحة نسبية. فانتهى عهد الحقائق المطلقة، والإيمان بالعقائد، وأصبحت النفس تمارس حقها في النقد بلا منازع، ما عدا العقائد الدينية في مختلف أنواعها ومنها العقيدة الإسلامية.

ما هي العقيدة الإسلامية؟

العقيدة الإسلامية هي مجموعة من القضايا التي يؤمن بها المسلم إيمانا قاطعا كحقائق مطلقة دون أن يتخلل ذلك الإيمان أي شك. يقول سليمان الأشقر: «وحتى تصح هذه العقيدة، لا بد أن نصدق بها تصديقا جازما لا ريب فيه. فإن كان فيها ريب أو شك كانت ظنا لا عقيدة.»[2] لا تسمح العقيدة للشك أن يتسرب إليها وإن كان شك من أجل البحث والتأكد. لأن الشاك يمر بحالة نفسية يرفض فيها الفكرة،أو يعلق إيمانه، حتى يتأكد منها ومن صدقها. وهو ما لا يقبله الإسلام وإن كانت تلك الفترة الزمنية التي تقضيها النفس في البحث، لا تدوم أكثر من لمحة بصر، وكانت نهايتها توطيد الإيمان وتثبيته. لأن الإيمان تصديق، والشك هو غياب التصديق، والمؤمن يكون أثناءه شخص غير مؤمن. ولأن هذه القضايا هي المبادئ والدعائم الأساسية التي يقوم عليها صرح الإسلام كدين، والشك فيها معناه عدم التصديق في وجود هذا الصرح. وإنكار أساس أي بناء هو إنكار للبناء أو هدمه.

---

2 - عمر سليمان الأشقر، العقيدة في الإسلام، ص10، قصر الكتاب، البليدة – الجزائر.



لذلك يحمي الإسلام هذه القضايا من أي اعتداء عليها، بوعي أو بدون وعي.

هذه القضايا العقائدية هي:

- الإيمان بوجود الله الذي خلق الكون والإنسان، الذي يراقبه ويحاسبه على كل أفعاله يوم البعث. ولا يصح هذا الإيمان إلا بمبدأ الوحدانية الذي يعني أن الله الذي نؤمن به إله واحد لا يشاركه في عرشه أي أحد، ولا في صفاته أي مخلوق. هذا المبدأ هو الأساس الأولي في الإسلام إذا غاب لدى الشخص فهو لا يعد مسلما وإن طبّق كل القوانين الشرعية واحترام كل التعليمات. لأن أعماله تعبر عن انتماء اجتماعي واحترام لسلطته وليست تعبيرا عن الإيمان بالله ورسوله وتطبيقا للعقيدة.

لكن الإيمان بهذا المبدأ لا يكفي لكي يكون الإنسان مسلما، لأنه مبدأ عام تشارك فيه كل الديانات السماوية، ويؤمن به المسلمون والمسيحيون واليهود. لذلك لا بد أن يلي ذلك الإيمان، الإيمان بمبدأين آخرين، هما اللذان يفصلان الإسلام عن المسيحية واليهودية هما:

- الإيمان بأن محمدا رسول الله وبأنه آخر الرسل والأنبياء. وهو المبدأ الذي يميز المسلم عن اليهودي الذي يؤمن بموسى رسولا، وعن المسيحي الذي يؤمن بعيسى رسولا. لهذا فإن للشهادتين: الشهادة أن لا إله إلا الله، والشهادة أن محمدا رسول الله، مكانة كبيرة في العقيدة الإسلامية إذ بهما يعبر الإنسان عن انتمائه للدين الإسلامي. إن الناطق بالشهادتين، كما يقر ذلك علماء المسلمين، لا يخلد في النار ولو عصى بشرط أن تكون شهادته صادقة خالصة لله. مصداقا لقول الرسول (ص): «أسعد الناس



بشفاعتي، من قال لا إله إلا الله خالصا من قلبه.»[3] رواه البخاري. وقوله: «من لقيت وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله، مستيقنا بها قلبه، فبشره بالجنة.»[4] ولكن المسلم لا ينكر نبوة عيسى وموسى عليهما السلام بل يؤمن بهما، مثلما يؤمن بغيرهما من الرسل والأنبياء.

- الإيمان بأن القرآن كتاب لله الذي أرسله لعباده عن طريق الوحي. وبأنه آخر الكتب السماوية. هكذا فمهما اختلف المسلمون في نظرتهم إلى كيفية تطبيق دينهم، وانقسموا إلى سنة وشيعة، وتقليديين ومجددين، فهم لا يختلفون في أمر هذه المبادئ، لأنها تمثل الأساس والقاعدة التي يقوم عليها الدين الإسلامي. وإذا شبهنا الإسلام بالبنيان، فإن هذه المبادئ العقائدية هي الأساس الذي يقوم عليه هذا البنيان.

هل العقيدة الإسلامية هي الإسلام؟

للإجابة عن هذا السؤال من الضروري أن نعرف الإسلام أولا.

إن الإسلام في جملته كدين مبادئ عقائدية يؤمن بها الإنسان، وقواعد سلوكية وقيم أخلاقية يعبر بها عن هذا الإيمان. هذا ما أقره جل العلماء المسلمين حين أكدوا أن الإيمان بالمبادئ العقائدية لا يكفي لكي يكون الإنسان مسلما، بل لا بد أن يليه العمل، طبقا لأوامر ونواه التي شرعت له في نصوص الكتاب، ونطق بها الرسول. ويكون المسلم بذلك من ينزل بمبادئ العقيدة التي آمن بها إلى الواقع ليعبر عن إيمانه بها من خلال أعماله و تصرفاته، بعد أن كانت إحساسا وشعورا في الداخل. إن السلوك الخارجي هو المعبر عما يوجد في قلوب الناس.

---

3 - رواه البخاري، من موقع ، islamweb.net

4 - رواه أبو هريرة من موقع ، islamweb.net



تمثل جملة هذه الأوامر والنواهي ما يسمى بالشريعة أو الطريقة أو المنهج الحياتي للمسلمين الذي يعبروا بواسطته عن إيمانهم. يقول القرضاوي: «الإسلام إيمان يصدقه العمل، والعقيدة هي المعبرة عن الإيمان، والشريعة هي المعبرة عن العمل.»[5]

يركز القرآن على هذا الجانب العملي للإسلام، ويؤكد عليه تأكيدا ملحا في آيات عديدة يبين من خلالها دوره وقيمته في اكتمال الإسلام كقوله: ﴿**وقل أعملوا، فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون**﴾.[6] وقوله: ﴿**لا ضيع عمل عامل منكم من ذكر وأنثى**﴾..[7] وقوله: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره**﴾[8] وقوله أيضا: ﴿**ومن يعصي الله ورسوله فقد ظل ظلالا مبينا.**﴾[9]. وعلى هذا الأساس ركز جل علماء الإسلام على الجانب العملي للدين، ردا على من أراد أن يجعله إيمانا في القلب فقط. ورفعوا راية أن الإسلام عمل يسبقه اعتقاد راسخ في القلب، وأكدوا أن العقيدة التي تسكن في القلب، ولا يكون لها وجود في العلانية عقيدة فارغة لا معنى لها، لا تستحق أن تسمى عقيدة. يقول ابن تيمية: «فالعلم النافع هو الإيمان، والعمل الصالح هو الإسلام.»[10] لذلك إذا كان الإسلام يقوم أولا على الإيمان، فهو يبنى ثانيا على العمل. وتكون العقيدة الإسلامية ليست الإسلام، وإنما الجزء الأساسي الذي يقوم عليه الإسلام. يقول عمر سليمان الأشقر: «العقيدة في الإسلام تقابل الشريعة، إذ الإسلام عقيدة وشريعة.»[11]

---

5 - القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، 53، دار الشروق.

6 - سورة التوبة الآية 105.

7 - القرآن الكريم سورة أل عمران، الآية 195.

8 - سورة الزلزلة الآية 8,7.

9 - القرآن الكريم، سورة الأحزاب الآية 36.

10 - ابن تيمية، العلم والعمل، ص 28، المكتبة الإسلامية.

11 - عمر سليمان الأشقر، العقيدة في الله، ص10، قصر الكتاب، البليدة – الجزائر.



لذلك فمن الناحية المنطقية كل مسلم مؤمن، لأنه لا يمكن للإنسان أن يكون مسلما، أي يطبق تعاليم الإسلام وقواعده، إذا لم يؤمن بعقيدة الإسلام، مبادئه التي يقوم عليها. لذلك فلما يقول ابن تيمية: «ليس كل مسلم مؤمنا.»[12] فهذه الجملة تشد الانتباه فعلا. لماذا؟ لأنها تعني أن الإنسان يمكن أن يكون مسلما وهو ليس مؤمنا. وهو ما لا يصلح منطقيا، ما دام التطبيق نتيجة للتصديق، ولا عمليا لأن الشخص لا يمكن أن يطبق شيئا، لا يصدق به أو لا يؤمن به. إلا إذا كان الشخص منافقا، يقوم بتطبيق الشعائر الإسلامية، ليس بدافع الإيمان وإنما بدافع المنفعة، أو تقيا يقوم بتطبيقها بدافع الخوف وليس بدافع الإيمان، والتقية وجه من أوجه النفاق. وهو في هذه الحالة لا يعد مسلما بالمعنى الحقيقي والصحيح لمفهوم الإسلام. لأن الأساس في الإسلام هو الإيمان وليس المنفعة أو الخوف أو المجاملة. وإن كان هناك من المفكرين من لا ينتبهون أو يهتمون بهذه النقطة، فيعتبرون مسلما كل من طبق تعاليم الدين. كحسن أيوب الذي يقول في كتابه «العقيدة الإسلامية: «هكذا، نحكم أن الناس مسلمون بمجرد أن يخضعوا في سلوكهم، ومواقفهم لتعاليم الله.»[13] وهنا يكمن الخطأ وتنفتح الأبواب أمام كل الإنزلاقات الخطيرة التي تجعل المسلم يعمل من أجل الناس ورضا الناس، ويغفل بذلك عن الله ورضا الله. وهي الظاهرة السلوكية الخطيرة التي تميز المجتمعات الإسلامية اليوم. وخلاصة القول: إن المسلم من يؤمن أولا بمبادئ العقائدية للإسلام التي تجعله يحمل الله في قلبه، ويعمل بعد ذلك لإرضائه هو، قبل كل شيء، وقبل كل الناس، ويمتنع عما لا يرضيه هو، وإن رضي به كل الناس. إن الإسلام بجزأيه: العقيدة والشريعة، ويكون الإسلام بذلك أوسع من العقيدة.

---

12 - ابن تيمية، العلم والعمل، ص 29، المكتبة الإسلامية.

13 - حسن أيوب:
La foi musulmane, traduction de salahedine kechrid. Hassan Amdouni et Asmaa Godin. page 25. édition el qalam.



الشريعة بين النص القرآني وفقه العلماء

من مبادئ العقيدة الإسلامية أن النص القرآني هو خطاب الله للمسلمين. تطبيق هذا الخطاب يتطلب المرور بمرحلة الفهم لمحتوى النص، والإدراك لمعانيها، والوعي بما يطالب به المسلمين، وما ينهاهم عنه. فيتحول النص الذي كان كلمات تتلى وجمل تسمع، إلى معان تدركها النفس وتتفاعل معها. وهي مرحلة ضرورية وهامة إذ بدونها لا يتعدى النص بالنسبة للإنسان كونه أكثر من كلمات وجمل يرددها اللسان.

يعرف هذا الجهد الفكري الذي يتم بموجبه توضيح وبيان معان النصوص القرآنية، بالتفسير أو التأويل. وهما مصطلحان يُميز بينهما كثيرا في الفكر الإسلامي. ولكنه تمييز في الحقيقة لا يغير من جوهر المصطلحين في شيء. لأن كلاهما في النهاية يشير إلى جهد يبذله فكر البشر، موضوعه النصوص المقدسة، وغايته معرفة معانيها واستنباط أحكامها. لكنه تمييز يتعلق بدور وعمق هذا الجهد الذي يقوم به الفكر. إذ عند التأويل يكون عمل الفكر أكثر وأعمق مما يكون عليه عند التفسير. كذلك يستعمل الفكر الذي يؤول العقل منهجا له مثلما فعلت المعتزلة، دون أن يجعلنا هذا نعتقد أن التفسير العقلاني ميزة طبيعية للتأويل. لأن هناك من تأويلات الباطنية ما ليس لها أية علاقة بالمنطق العقلي ولا الواقعي، بل هي أقرب إلى الخرافات منها إلى التفسير. يستعمل مصطلح التفسير أيضا للدلالة عن النص الذي ينتج عن هذا العمل التفسيري أو الكتاب الذي يضع فيه المفسر فهمه وشرحه لمعاني الآيات القرآنية، لذلك فينسب دائما لصاحبه. نقول تفسير القرطبي وتفسير الطبري وتفسير ابن الكثير وغيرهم.

ظهر اهتمام المسلمين بالتفسير منذ نزول الآيات القرآنية الأولى، وإن كانوا لم يمارسوه بأنفسهم، وإنما كانوا يطرحون أسئلتهم على



الرسول (ص)، وهو يجيب عنها. «كسؤالهم لما نزل قوله: ﴿**ولم يلبسوا إيمانهم بظلم**﴾[14] فقالوا أينا لم يظلم نفسه؟ ففسره النبي بالشرك»[15]. لذلك فإن المسلمين قد عبروا عن الشعور بالحاجة إلى الفهم والتفسير والرسول (ص) كان بينهم، وليس بعد نهاية فترة الصحابة مثلما يرى البعض. والدليل أن فترة الصحابة عرفت حركة تفسيرية تدل على وجود حاجة ورغبة في الفهم لدى المسلمين، رغم قصر الزمن الذي يفصلهم عن الرسول.

من الصحابة من مارس التفسير استجابة لهذه الحاجة، ومنهم من امتنع، كما رأينا في الفصل الثاني من هذا الكتاب. يلخص القرطبي في مقدمة تفسيره أهمية التفسير بالنسبة للمسلمين من أجل الانتقال بمعاني النص من تصور الفكر الإلهي إلى تصور الفكر البشري في قول لإياس ابن معاوية يقول فيه: «مثل الذين يقرؤون القرآن وهم لا يعلمون تفسيره، كمثل قوم جاءهم كتاب من ملكهم ليلا وليس عندهم مصباح، فتداخلتهم روعة، ولا يدرون ما في الكتاب. ومثل الذي يعرف التفسير كمثل رجل جاءهم بمصباح فقرؤوا ما في الكتاب»[16].

وهو الأمر الذي لا يختلف حوله المسلمون، سواء كانوا من أصحاب التفسير بالرأي أو التفسير بالمأثور.

هكذا فمنذ ذلك الحين، وإلى يومنا هذا لم تغب الحاجة إلى التفسير في نفوس المسلمين، رغم تعاقب الأزمنة التاريخية وتتاليها. يرجع العلماء هذه الحاجة إلى التغير والتطور الذي طرأ على المجتمع الإسلامي، وعدم تفسير السنة لكل الآيات القرآنية وكذلك إلى أسلوب القرآن الذي كثيرا ما يستعمل المجاز والكناية. مما يعقد عملية

14 - سورة الأنعام، الآية 82.

15 - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 547 الجزء الثاني، الدار الفكر.

16 - مأخوذ من كتاب القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، 204، دار الشروق.



الفهم بالنسبة للإنسان الذي لا يريد الوقوع في أخطاء الفهم، أو يخاف من الوقوع فيها، يقول السيوطي: «وإنما احتاج إلى الشروح لأمور أحدها كمال فضيلة المصنف، فإنه لقوته العلمية يجمع المعاني في اللفظ الوجيز، فربما عسر فهم مراده، فقصد بالشرح ظهور تلك المعاني الخفية، واحتمال اللفظ لمعان كما في المجاز، والاشتراك ودلالة الالتزام، فيحتاج الشارح إلى بيان غرض المصنف وترجيحه»[17]. ويقول القرضاوي أن: «القرآن قد نزل بلسان العرب، على ما فيه من تنوع الدلالات، من الصريح والكناية، والحقيقة والمجاز، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، وما يفهم بالإشارة وما يفهم بالعبارة»[18] والله لم يبعث كتابا أخر بعد القرآن يفسر القرآن. مع العلم أنه في حالة ما إذا كان قد فعل، فإن الإنسان سيشعر بحاجة إلى تفسير هذا التفسير أيضا، لأن الإنسان سيحتاج دائما إلى تفسير كتاب مهم كالقرآن.

يرى بعض المفكرين أن السنة التي يعتبرها الأغلبية الساحقة من المسلمين تفسيرا للقرآن، تحتاج هي أيضا إلى التفسير. ثم إن السنة لم تفسر كل القرآن، لأن الرسول سكت عن آيات كثيرة كما يقول علماء الدين، لعدم توفر الظروف التي تستدعي ذلك، وما فسره يلائم زمنا معينا ومكانا معينا من تاريخ البشر. لأن الرسول(ص) فسر القرآن باللسان الذي يفهمه الناس الذين كان يعيش بينهم، وطبقا لظروفهم ليتمكنوا من فهمه. وعلى هذا الأساس تكون «السنة النبوية هي الاجتهاد الأول، والخيار الأول للإطار التطبيقي الذي اختاره (ص) لتجسيد الفكر المطلق الموحى. لكنه ليس الأخير وليس الوحيد، أي هي الأسلمة الأولى للواقع المعاش».[19]

---

17 - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 546 الجزء الثاني، الدار الفكر.
18 - يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، 199، دار الشروق.
19 - محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص 63، الأهالي.



ولكن صعوبة فهم ألفاظ القرآن ومعانيه ليست السبب الوحيد لشعور المسلمين بالحاجة المستمرة إلى تفسيره، وإلا لختفى هذا الشعور بعد أن فسره الأولون، ووضحوا كلماته وعباراته، واستخرجوا معنيه، فالسيوطي الذي عاش ما بين القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر الميلادي، واطلع على التفاسير التي وضعت قبله، لم يفلت من هذا الشعور بالحاجة إلى التفسير مثلما يظهر في قوله: «نحن أشد الناس احتياجا إلى التفسير». لأن التفسير علم يحدث ضمن الحصيلة المعرفية للشخص الذي يقوم به، والمستوى العلمي الذي بلغه زمانه، ومنظومة القيم الاجتماعية والأخلاقية لعصره. وكلها أسباب تخلق الشعور بالحاجة إلى التفسير وإعادة التفسير، كلما تغيرت هذه العوامل الفكرية والاجتماعية. بالإضافة إلى حاجة طبيعة في نفسية الإنسان إلى التعبير عن آرائه وفهمه للنصوص. وهو السبب الذي جعل بعض من المفسرين يمارسون التفسير بالرأي والدراية، وإن كانوا من أصحاب التفسير بالمأثور والرواية، مثلما فعل الطبري في موسوعته التفسيرية جامع البيان في تفسير القرآن حيث مزج بين التفسيرين. مما يدل على وجود حاجة ورغبة لديه في التعبير عن فهمه الخاص للنصوص، وعدم الاكتفاء بتكرار ما قاله الأولون. وهناك من يرجع هذه الحاجة إلى عدم عصمة المفسر، الذي يمكنه أن يصيب مثلما يمكنه أن يخطأ وهو ما يعترف به القرضاوي، رغم اتجاهه السلفي ورفضه للاجتهاد في بعض الأحكام رغم أن الذي فسر الآيات واستخرج منها تلك الأحكام هو فكر البشر، في قوله: «ومما يؤكد الحاجة إلى التفسير وقوع الخطأ في فهم آي القرآن، منذ عصر النبوة، وفي سائر العصور، وإلى اليوم».[20] الذي يرجعه إلى تفاوت الناس «في الفهم والإدراك، فمنهم من لا يدرك إلا المعنى الظاهر القريب، ومنهم من يغوص في المعنى العميق

---

20 - يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص 200.



البعيد، ومنهم من يفهم المعنى على غير وجهه».[21] وارتباط ذلك بقدرة الإنسان المحدودة على الفهم والإدراك والتصور للمعاني القرآنية. لأن التفسير عمل يحدث «بقدر الطاقة البشرية».[22]

لكن هذه القاعدة التي تبدو في أتم الحكمة لا يعمل بها القرضاوي أو يعمل بها لما يريد ولا يعمل بها لما لا يريد، وكأنها تنطبق على بعض البشر ولا تنطبق على البعض الآخر.

مع الإشارة إلى عدم الحكم بالخطأ على كل تفسير حدث في الماضي، لا يوافق معارفنا وفهمنا وتصورنا المعاصر للأشياء. لأن «لكل عصر فهمه الخاص بناء على أرضيته المعرفية»[23]، وما يقدمه له محيطه من أدوات وإمكانيات للتفسير. وتلك الأدوات تختلف من مجتمع إلى آخر. لكن هناك سبب أخر يتعلق فقط بالعلاقة الروحية والعاطفية التي تربط الإنسان المسلم بكتاب القرآن، الذي هو أهم كتاب في حياته، بكل أبعادها الروحية والنفسية والاجتماعية والقيمية. مما يثير فضوله وتطلعه إلى معرفة ما يوجد فيه، فيعمد إلى فهمه وتفسيره. خاصة وأن الإسلام، عند المسلمين، لا يكتمل إلا بتطبيقه وتنظيم حياتهم وفق أوامره وأحكامه وفلسفته. الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا فهم الإنسان معانيه وأحكامه وحكمته فهما صحيحا. وهذا ما يفسر المكانة الكبيرة للتفسير في حياتهم.

لهذا لم تخل الساحة الفكرية الإسلامية من المفسرين في أحقابها المختلفة وفتراتها المتعاقبة رغم المكانة الكبيرة والتبجيل الذي يحضى به المفسرون من الحقبة الإسلامية الأولى. كأن الرغبة في التفسير

21 - يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص 199 و 200، دار الشروق.
22 - مأخود من كتاب القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص 197، دار الشروق.
23 - أحمد عبيد الكبيسي، العقل والقرآن حميمان فرق بينهما الجهل، من كتاب: مكانة العقل في الفكر العربي، ص 65، مركز دراسات الوحدة العربية.



ليست حاجة فقط، وإنما حق يطالب به كل جيل لاحق الجيل السابق. ولهذا فالمسلمون اليوم، خاصة الفئة الشبابية منهم، يطالبون بحقهم في تفسير القرآن بمنظار منظومة قيمهم وفلسفتهم الحياتية الجديدة. وكذلك يطالبون بحق نقد السنة و«مراجعة شاملة للأحاديث»،[24] لأن ذلك هو السبيل الذي يمكنهم أن يشعروا أن هذا الدين هو دينهم الذي وضع لهم مثلما شعر الأولون أنه دينهم الذي وضع لهم. عندها فقط يستطيعون القول أنهم أصحاب دين صالح لكل زمان ومكان.

وفي هذه الحالة فإن التمسك بالتفسير الذي حدث بمنظور أجيال عاشت في مجتمعات بعيدة وبثقافات مختلفة، يكون كمن يحدث شخصا بلغة لم تعد تناسبه، فلم يعد يفهمها. والأحداث التي تعيشها الشعوب العربية الإسلامية في بداية هذه السنة، قد كذبت فكرة أن المسلمين يعيشون خارج التاريخ أو يمكنهم أن يعيشوا خارج التاريخ.

وفي النهاية فإن هذه الحاجة تبين أن مهمة المسلمين في فهم دينهم وشريعتهم لم تنته، وأن هناك حاجة مستمرة للمزيد من المعرفة ومزيد من البحث، من أجل مزيد من الحقيقة.

يقول الزركشي في تعريف له للتفسير نقله جلال الدين السيوطي: «التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد(ص) وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه.»[25] ويقول الأصبهاني في تعريف له نقله لنا أيضا جلال الدين السيوطي: «أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان تفسير القرآن.»[26]. ويعرفه آخرون بأنه عمل «يبحث فيه عن أقوال القرآن المجيد، من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.»[27]، وكلها تعاريف تبين أن التفسير: أولا ضروري لمعرفة ما

24 - أمال قرامي، قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث، ص 104، دار الجنوب تونس.

25 - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 546، دار الفكر.

26 - المرجع نفسه.

27 - مأخوذ من كتاب القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص 197، دار الشروق.



هو موجود في الكتاب المقدس من معرفة دينية وأحكام وتشريعات وحكم قرآنية، وثانيا أنه عمل يقوم به الإنسان. وأخيرا وهو المهم، أنه يقوم به الإنسان بقدر طاقته وقدراته البشرية.

هل هذا يعني أن فهم الإنسان للكتاب لايمكن أن يعادل، لا من حيث الصدق ولا من حيث القداسة، المعاني الأصلية، التي هي معاني تصورها الكائن الأعلى؟ وفي هذه الحالة هل هذا يعني أن الأحكام الشرعية التي يستخلصها الفكر البشري، بواسطة هذا العمل، ليست صورة صادقة للأحكام الشرعية المذكورة في النصوص المقدسة؟ ألا تعني عبارة «بقدر الطاقة البشرية» أن المسلمين يحتفظون بمقدار من الشك اتجاه فهمهم وأحكام شريعتهم التي استخلصوها من النصوص؟

ولكن مجرد طرح مثل هذه الأسئلة ما يزال يصدم الكثير من المسلمين الذين يعتبرون الأحكام الشرعية العملية التي يطبقونها وينظمون مجتمعهم وفقها، هي أحكام الله المذكورة في النصوص المقدسة بعينها. لذلك فإن الأحكام الشرعية العملية الموجودة في كتب الشريعة كقضايا الميراث وقضايا الطلاق والزواج هي، عندهم، أحكام الله المذكورة في القرآن. أما دليلهم على ذلك وجودها في الكتاب المقدس. يقول القرضاوي وهو يتحدث عنها: «صحيح أن هذه الأحكام الشرعية العملية التي جاء بها القرآن»[28]. ولا نرى في كلامه أي تمييز بين الأحكام الشرعية المذكورة في النصوص القرآنية، والأحكام الشرعية الموجودة في كتب الشريعة التي هي نتيجة لفهم الإنسان للنصوص القرآنية. وعلى هذا الأساس يعتبر أن الخضوع والاستسلام لها هو خضوع واستسلام لله تعالى وأحكامه، والذي يجرؤ على مخالفتها أو مخالفة أمر من أوامرها، لا يخالف فهم الإنسان بل يخالف أوامر الله تعالى. يقول الجرجاني: «إنها، أي الشريعة،

---

28 - مأخوذ من كتاب القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص55، دار الشروق.



قاعدة إئتمار التي تستلزم بالضرورة العبودية.»[29] ويعتمد المسلمون في ذلك على قاعدة يعتبرونها بديهية من البديهيات المطلقة أن «من آمن إيمانا مطلقا، طبق تطبيقا مطلقا». وهو ما يعبر عنه محمد الغزالي في قوله: «أمنت بالله، أي عرفته معرفة بلغت حد اليقين. وأسلمت له أي خضعت لحكمه عن طواعية وانقياد... فلا يقبل إسلام خلا من اليقين، كما لا يقبل إيمان تجرد من الخضرع لله»[30]. يعبر عنه كذلك حسن أيوب في قوله «فإن الذي يؤمن بالرسول (ص) بهذه الصفة، لا يمكن سوى أن يستسلم لأوامره التي أتي بها».[31] وتلك الأوامر نتعرف عليها من خلال سنته التي تركها لنا.

لقد رأينا، قبل هذا، أن كل فكرة يؤمن بها الإنسان ويعقد قلبه عليها، ويستسلم لها في طواعية كاملة وانقياد كلي هي عقيدة. ورأينا أن الإسلام يقوم على مبادئ عقيدية هي دعائمه الأساسية التي يؤمن بها الإنسان إيمانا مطلقا. وقلنا أن الشريعة هي الجانب العملي التطبيقي للعقيدة. وقد ميز علماء الإسلام أنفسهم بينهما تمييزا واضحا، مثلما رأينا في تعريف عمر سليمان الأشقر للعقيدة الذي يقول فيه أن: «العقيدة في الإسلام تقابل الشريعة إذ الإسلام عقيدة وشريعة».[32] لكنه تمييز نظري أكثر ما هو تطبيقي ما دام الرأي الغالب في الفكر الإسلامي أن الشريعة تستوجب الاستسلام والانقياد المطلق، مما يعني أن المسلم يجب أن يأخذ بها بشكل مطلق أيضا، ويعقد قلبه عليها مثلما يعقده على إيمانه بالله ووحدانيته، وبنبوة محمد وبقداسة القرآن. فلا يتناولها بتساؤل أو بحث نقدي.

29- من كتاب التعريفات، الجرجاني.

30- محمد الغزالي، عقيدة المؤمن، ص 122، دار القلم.

31- حسن أيوب: المرجع السابق.

32 - عمر سليمان الأشقر، العقيدة في الله، ص 10، قصر الكتاب، البليدة- الجزائر.



وبهذا الكلام تكون الشريعة عقيدة أيضا، وتكون العقيدة ليست المبادئ التي يقوم عليها الإسلام فحسب، ولكن الإسلام كله بجانبيه العقائدي وهو الإيمان، والشريعي وهو التطبيق. وهو ما تدل عليه العبارة «الإسلام عقيدة» التي تتكرر كثيرا في الخطاب الديني الإسلامي والفكر الإسلامي بشكل عام. في كتابه L'islam expliqué par Malek Chebel يطرح مالك شبال السؤال «ما هي عقيدة الإسلام؟» وتكون عقيدة الإسلام عنده مثلما نرى في جوابه: القرآن والحديث والشريعة والفقه والمبادئ الخمسة، والتقوى، والفتاوى. أي أنه يضم دون أي تمييز كل ما يكون الإسلام كعقيدة وكشريعة، في مجموعة العقيدة. وضم الشريعة إلى مجموعة العقيدة. مما يعني استحالة تناولها بالتساؤل أو النقد. وهو ما يبدو غريبا بالنسبة لمالك شبال الذي يعد من المفكرين المسلمين الذين تناولوا الشريعة بالنقد والتحليل من أجل اجتهاد يمكنها من التطور، ويمكن المسلمين من التكيف مع عصرهم الذي ينتمون إليه.

هل يمكن أن تكون الشريعة عقيدة؟

إذا كانت الأحكام الشرعية العملية، يستخرجها الإنسان من النصوص القرآنية بفضل عمليتي الفهم و التفسير، فهي لا تكون عقيدة إلا في حالة واحدة فقط، هي التي تكون فيها معادلة للأحكام الإلهية بشكل مطلق. بحيث تكون الأولى، هي الثانية والثانية هي الأولى. الأمر الذي لا يكون ممكنا إلا في الحالة التي يكون الفهم البشري كاملا، ويكون الإنسان قادرا على بلوغ العلم الإلهي المطلق. لكن إذا كان ذلك لا يمكن أن يأخذ به أو يصدق به أي مؤمن، أو أية مؤمنة، لتعارضه مع مبدأ الكمال لله وحده، فإن تلك المعادلة بين القوانين الشرعية العملية والشريعة الإلهية، لا تكون ممكنة.



ربما تكون ممكنة في الحالة التي يتعرف فيها الإنسان على الأحكام الشرعية الإلهية، مباشرة دون أن تمر بفهمه وتفسيره، أو تخضع كموضوع بحث لفكره. فتكون وكأنها تنطبع مباشرة في ذهنه وإدراكه، مثلما تنطبع الصورة على المرآة. فتكون القوانين الشريعة العملية التي استخلصها الإنسان والموجودة في تصوره، هي الأحكام الشرعية الموجودة في القرآن وفي تصور الله تعالى.

الحالة الثانية هذه هي التي يأخذ بها الأغلبية الساحقة من المسلمين. كيف ذلك؟

يرى علماء الدين أن هناك من الأحكام القرآنية ما ورد في آيات محكمات واضحة، معانيها ظاهرة على ألفاظها، لا يحتاج الفكر البشري لأي مجهود لفهمها. لذلك فإن العلماء لما يفسرونها، فهم يفسرونها تفسيرا ظاهريا، يكتفي فيه الفكر بنقل معانيها من النصوص الأصلية القرآنية إلى نصوص التفسير، نقلا أمينا لا يضيف ولا ينقص من معانيها الأصلية شيئا. وذلك هو معنى التفسير عندهم، مثلما نقله لنا جلال الدين السيوطي في قوله «وقال قوم ما وقع مبينا في كتاب الله ومعينا في صحيح السنة سمي تفسيرا لأن معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرض إليه باجتهاد»[33] ويقول عنه المارتريدي أنه: «القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فهو صحيح، وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهي عنه».[34]

يرفض الماتريدي وكثير من الظاهريين التفسير الذي يتدخل فيه الفكر البشري بأي جهد كان لأنه، حسب رأيه، لا ينقل المعاني الأصلية كما هي. وبالتالي فهو لا يقبل إلا بالتفسير الذي ينقل المعاني نقلا.

---

33 - عمر سليمان الأشقر، العقيدة في الله، ص546، قصر الكتاب، البليدة-الجزائر.

34 - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص545، دار الفكر.



تكون بموجبه الأحكام المنقولة صورة صادقة للأحكام التي نقلت منها، إلى حد يمكن أن يشهد المفسر أن الله عني بالفظ ذلك المعنى مثلما يقول الماتريدي. وعلى هذا الأساس يزول أي شك في أن القوانين الشرعية العملية الموجودة في كتب التشريع هي الأحكام الشرعية الموجودة في النصوص القرآنية. وبالتالي فهي معادلة لها من حيث الكمال والصدق والقداسة. أما الأحكام الشرعية التي يحتاج فهمها وتفسيرها إلى تدخل الفكر البشري، فهي تلك التي لم تذكرها الآيات القرآنية بوضوح أو اكتفت بالإشارة إليها. تلك يستنبطها المسلمون من الأحكام الكلية الأصلية بواسطة فكرهم. أو يضطرون إلى استعمال فكرهم من أجل تأويل الآيات المتشابهات التي لا يمكن نقل معانيها نقلا من أجل استنباط الأحكام منها.

وإن كان الظاهريون لايتفقون كلهم في مسألة تأويل المتشابهات واستنباط الأحكام منها، كما رأينا مع الماتريدي، إلا أن فريقا منهم يري أن معانيها وأحكامها لا تخفى عن العلماء الراسخين في العلم، الذين يعلمون تأويلها بحجة أنه «ليس في القرآن أسرار خاصة محجوبة عن أهل العلم».[35]

لا ينكرالمسلمون أن الإنسان ليس معصوما من الخطأ. وبالتالي فكل العلماء يتفقون أن الأحكام الفرعية المستنبطة، التي يتدخل الفكر البشري في الصورة التي أخذتها، ليست مقدسة ولا مطلقة وإن كان مصدرها النصوص المقدسة. لذلك فإن اعتبارهم الأحكام الكلية المذكورة في الآيات المحكمات مقدسة ومطلقة وثابتة، فلأنها، في نظرهم، لا تخضع لأي تأثير لفكر المفسر وذاته عليها، ولا على الصورة التي أخذتها، عندما تحولت من أحكام شرعية مذكورة في النصوص إلى قوانين شرعية اجتماعية. وللتمييز بين هاذين النوعين من القوانين

---

35 - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 44 دار الفكر.



الشرعية يطلقون على الأحكام الفرعية مصطلح الفقه، ويطلقون على الأحكام الكلية مصطلح الشريعة.

هذا الكلام يكون صحيحا وتكون قوانين الشريعة الكلية هي الأحكام المذكورة في النصوص بعينها، لو أن الفكر يمكنه أن ينقل معاني الآيات المحكمات فعلا، كما لو كان يصورها. لكننا رأينا في الفصل الثاني من هذا الكتاب أن الفكر ليس آلة تصوير، ولا يصور المعاني. لذلك مهما بدا لنا المعنى واضحا، فهذا ليس حجة للقول أن الفكر ينقله نقلا. لأن الفكر لا يأخذ المعني من الكتاب ويضعه في كتب التفسير والشريعة، مثلما تأخذ اليد الحقيبة من مكان وتضعها في مكان آخر.

إن الحقيبة ،لما تنقلها اليد من المكان الأول إلى المكان الثاني، لا يتغير منها شيئا، بل تبقى هي هي وماهيتها تبقى نفس الماهية. لكن الفكر لما ينقل المعنى، فهو يترك عليه بصمته. لأن الحقيبة شيء، والآية فكرة ذات معنى. وعلاقة الجسم بالأشياء ليست كعلاقة الفكر بها، وكذلك ليست علاقة الفكر بالأشياء كعلاقته بالمعاني. وكل واحد منا يعرف كيف أن القول لما يخرج من فم ناقله وشارحه، ليس صورة مطابقة للقول مثلما خرج من فم قائله. وما يقول القراء عن رواية ليس ما يقوله الروائي عنها. وإلا لماذا نتلهف للاستماع إلى الروائي وهو يحدثنا عن روايته، والرسام وهو يحدثنا عن لوحته، والشاعر وهو يحدثنا عن قصيدته. واهتمام علماء الإسلام بشروط المفسر وآدابه، ليس إلا دليلا على هذا الدور للذات العارفة في عملية التفسير. إذ لو كان المعنى ينطبع على الفكر انطباعا، ولا علاقة لفكر الإنسان، أو لأحواله النفسية والاجتماعية والثقافية به، لما كان لهذه الشروط أي معنى. بل لو كان المعنى ظاهرا على الألفاظ وواضحا وبينا، لما كانت هناك حاجة إلى التفسير أصلا.



يرى علي حرب أن المعنى المنقول لا يكون صورة وفية مطابقة للمعنى المنقول منه، إلا إذا استعمل المفسر نفس الألفاظ ونفس الجمل. ولكن المفسر للقرآن مهما حاول أن يتقيد بظاهر النص، وينقل المعنى، مضطر كما يقول «إلى إعادة صياغة المعنى المراد... والحق أن القراءة الحرفية الظاهرية ليست ممكنة، مادام أي شرح يقال حول النص يحمل إضافة أو حذفا، ويحتمل تبديلا أو تغييرا»[36]. والدليل أننا كتب التفسير ال لو نتصفح كتب التفسير كلها، لن نجد مفسرا واحدا قام بنقل الآيات كما هي واردة في النصوص الأصلية تماما، أي بألفاظها وجملها وعباراتها، وإنما يستعمل دائما عبارته وجمله الخاصة، وهو أمر عادي وإلا لما كان التفسير تفسيرا، مادام التفسير «هو البيان والكشف»[37]

إذا كان النقل الذي يصور المعاني ليس ممكنا، والقراءة الحرفية للنصوص مستحيلة مهما كان مقدار وضوحها، وكان كل تفسير هو خلاصة الفهم والإدراك البشريين، تكون الأحكام الشرعية كلها مستنبطة من النصوص بواسطة الفهم والتفسير. أي أن الانتقال بالحكم من الكتاب المقدس إلى كتب التشريع ثم إلى التطبيق الواقعي يمر بعملية الفهم دائما. كان الشافعي يقول عن السنة النبوية: «كل ما حكم به الرسول (ص) فهو مما فهمه من القرآن». مع العلم أن الشافعي كان من المذهب الظاهري. إذ كان الفقه من فعل فقه أي فهم، تكون الشريعة العملية الموجودة في كتب الشريعة والفقه كلها فقها، مهما اختلفت درجة صدقها ويقينها.

كذلك أحاط المسلمون من أهل السنة، السنة التي وصلتنا بعبارات «السنة اليقينية»، «والسنة القطعية» و«صحيح البخاري»

---

36 - علي حرب، نقد الحقيقة، ص10، المركز الثقافي العربي.

37 - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علو م القرآن، ص545، دار الفكر.



و«صحيح مسلم»، تجعل معادلتها لسنة الرسول ممكنة وصادقة. الأمر الذي يشترط أن يكون عمل علماء الحديث من جمع ونقد وغربلة، بالإضافة إلى الطريقة التي استعملوها في عملهم، كاملا ومطلقا.

لا شك أن الرغبة في أن تكون القوانين الشرعية العملية التي ننظم وفقها سلوكنا الاجتماعي والفردي هي الشريعة الإلهية بعينها رغبة مشروعة. ومن منا لا يحلم هذا الحكم الجميل؟ ومن منا لا يريد أن يضمن لنفسه سلوكا مطابقا لإرادة الله تعالى، وحياة فردية واجتماعية منظمة وفق أوامره، فلا يقوم إلا بما حلله الله، ولا يسمح لنفسه بالاقتراب مما نهى عنه؟ ولكن هل هذه الرغبة تعطي لنا الحق في أن نضع ستارا على ذلك الجزء، من قوانين الشريعة العملية، الذي يعود إلى الإنسان وفهمه وإدراكه، وننكر أن معرفتنا بالشريعة الإلهية، ليست الشريعة الإلهية بعينها، ولكن الشريعة الإلهية بالمنظور البشري؟ أليس ذلك إنكار للحقيقة وتزييف للواقع؟ إذا كانت الحقيقة تقول أن الإنسان لا يمكنه أن يتعرف على الأحكام الشرعية، إلا إذا فهمها وأدرك معانيها، وأنه لايمكنه العمل بها، إلا إذا استنبطها على شكل قوانين اجتماعية قابلة للتطبيق، هل يحق لنا أن نقول بدافع الرغبة في إرضاء الله، والتصرف وفق إرادته، أن شريعتنا التي نعمل بها، هي الشريعة الإلهية بعينها؟ ألا يعني ذلك أننا نعتبر أن فهمنا للنصوص المقدسة مطلق وكامل؟ ولكن أليس الإطلاقية والكمال من صفات الله وحده؟ أليس هذا تناقض مع مبدأ الوحدانية؟

لا يوجد مسلم واحد لايعرف مبدأ الوحدانية، لأنه أول مبدأ يؤمن به، ويعلن بواسطته دخوله في دين الإسلام. لذلك فأول ما يؤمن به الإنسان المسلم إيمانا يقينا هو أن الله واحد ووحيد في صفاته وعرشه. تتعارض الوحدانية مع الشرك الذي حذر القرآن المسلمين من الوقوع فيه في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿**فلا تجعلوا لله**



أندادا وأنتم تعلمون.﴾[38] و﴿وإذا قال لقمان لإبنه، وهو يعظه، يابني لا تشرك بالله، إن الشّرك لظلم عظيم﴾[39]. ولكي يبين القرآن للمسلمين خطورة الشرك، قارنه بالجرائم الأخرى التي يعفوا الله عنها إذ شاء، ولكنه لا يعفو عن جريمة الشرك. يقول تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء.﴾[40] لذلك اهتم علماء الإسلام ومفكريه اهتماما خاصا بظاهرة الشرك، وحددوا الحالات التي يقع فيها الإنسان في الشرك، ووضحوها، لكي يتمكن المسلمون من تجنبها. الحالة الأولى هي التي يعتقد فيها الإنسان بوجود آلهة أخرى غير الله. وقد قام الفيلسوف ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة باستدلالات منطقية يبرهن بواسطتها استحالة وجود إله آخر غير الله.

لكنه ليس مشروط، حسب العلماء، أن يؤمن الانسان بوجود آلهة أخرى لكي يقع في الشرك. إن الحالة التي يتوجه فيها الإنسان المؤمن بالعبادة لغير الله، كالتوسل إلى الأموات، شرك أيضا. وكذلك الحالة التي يدعي فيها الإنسان معرفة «مالا يعلمه إلا الله، من شؤون الغيب، التي لا يعلم حقائقها إلا الله سبحانه كأحوال البرزخ، وأمور الآخرة، وموعد قيام الساعة، والعلم المستور عنا مثل الملائكة والعرش ونحو ذلك».[41] والحالة التي يصف فيها الإنسان المؤمن مخلوقا آخر، غير الله بصفات الله، التي هي الكمال والإطلاقية والخلو المطلق من أي نقص.

لكن الشرك لا يتعلق بالحالة التي يدعي فيها الإنسان معرفة عالم الغيب والميتافيزيقا فقط، وإنما أيضا التي يدعي فيها معرفة كلام الله

38 - سورة البقرة الآية 22.

39 - سورة لقمان الآية 13.

40 - سورة النساء، الآية 48.

41 - يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن، 202، دار الشروق.



وأحكامه معرفة مطلقة. لأن كلام الله ينتمي إلى عالم الله، وما ينتمي إلى عالم الله فهو مطلق لا يمكن للإنسان أن يبلغه. لأنه إذا بلغه معناه أنه بلغ المطلق، ولا يبلغ المطلق إلا المطلق. والكمال والإطلاقية من صفات الله التي لا يشاركه فيها أي مخلوق. ولكن المسلمين يعتبرون شركا ما تعلق بمعرفة العالم الميتافيزيقي، أما اعتبار معرفة الإنسان لكلام الله وأحكامه مطلقة وكاملة، فتلك لا يعتبرونها شركا. وكأن الإنسان لا يستطيع معرفة الأولى، لكنه يستطيع معرفة الثانية معرفة مطلقة رغم أن ذلك يتناقض مع مبدأ الوحدانية.

إن خطوة التناقض مع مبدأ الوحدانية تتمثل في كونه إنكار للإسلام، لأن الإسلام يقوم على مبدأ التوحيد. وإنكار الأساس الذي يقوم عليه هو إنكار له.

من الناحية المنطقية فالإنسان المسلم الذي لا يقوم بشعيرة دينية من شعائر الدين أو لا يطبق تعليمة شرعية، قد يكون عاصيا، لكنه يبقى مسلما ما دام يؤمن بالعقيدة الإسلامية الدعيمة الأساسية التي يقوم عليها الإسلام، والتي تتمثل في الإيمان بالله تعالى وبمحمد رسولا وبالقرآن المقدس.

وقد نوه الرسول(ص) في مناسبات عديدة بأهمية العقيدة في الدين والشهادة بها، واعتبرها كافية لتجعل المؤمن لا يخلد في النار. يقول الرسول (ص): «أسعد الناس بشفاعتي، من قال لا إله إلا الله خالصا من قلبه»[42]. لأن هذه الشهادة تعبر عن إيمان الشخص بالإسلام وانتمائه له. أما الذي ينكر العقيدة فلا يبقى هناك شيء يربطه بالإسلام، مادام أنكر الأساس الذي يقوم عليه.

ولكن لا يكفي أن يشهد الإنسان المؤمن أن لا إله إلا الله، ولكن لا بد أن يسهر أن لا يتناقض سلوكه وكلامه مع إيمانه وشهادته، بأي حال

---

42 -رواه البخاري، من موقع Islamweb.net



من الأحوال، وبأي سبب من الأسباب. حتى لا تكون شهادة بالقول فقط، وإنما بالقول والعمل.

لذلك فإن المؤمن الذي يحرص على عدم التناقض مع عقيدته، يحرص على عدم وصف الإنسان بالكمال والإطلاقية مهما كان هذا الإنسان، وعدم الحكم على عمله أو علمه بالكمال، مهما كان موضوعهما.

هكذا فإن الوحدانية تنفي المعرفة الإنسانية المطلقة لمعاني النصوص المقدسة، وتنفي بذلك أن تكون الأحكام التشريعية التي هي خلاصة تلك المعرفة كاملة، وإنما تكون نسبية فقط، مهما كان مقدارها من الصدق عاليا.

ما هي النسبية؟

النسبية مبدأ فلسفي وعلمي يقول أن الحقيقة نسبية مهما أثبتت صدقها التجربة وبرهن عليها الاستدلال العقلي.

لذلك فهي تحمل دائما في ذاتها مقدارا من الخطأ، الذي يجعل النفس تحتفظ إزاءها بمقدار من الشك، الذي يمنع الفكر من الحكم عليها بالصدق المطلق. يترك الفكر الذي يؤمن بالنسبية أبواب البحث مفتوحة ولا يغلقها لغاية الاستمرار في البحث، فيتمكن بذلك من تصحيح أخطائه، وتتمكن المعرفة من التطور، ويتمكن الإنسان من الاقتراب من الحقيقة أكثر.

سادت النسبية كمبدأ علمي بعد الأزمة التي حدثت في الفكر الدوغماتيكي الوثوقي بعد ظهور الرياضيات اللاإقليدية والمجموعات اللامتناهية. ففتحت أعين الإنسان على أنه لا يملك أي ضمان على الصحة المطلقة لمعارفه، وأن حقيقته لا يمكن أن تكون إلا نسبية.



لكن النسبية العلمية لا تنفي الحقيقة، ولا تحكم باستحالتها، لأن تلك لا أدرية سلبية لاتخدم لا العلم ولا الفكر ولا المعرفة ولا الحقيقة التي يطمح الإنسان إليها. ولا تعني تغيرها أيضا، مع تغير أحوال الشخص العاطفية والمزاجية، لأن تلك ذاتية تفقد المعرفة العلمية مصداقيتها، ولكنها تعني أن المعرفة مهما تحصلت من صدق، تحمل مقدارا من الخطأ الذي ينفي عنها الصدق المطلق الذي يجعل الفكر يركن إلى حقيقته وينام عليها إلى الأبد.

لا تنفي النسبية العلمية مثلا، أن المعادن تتمدد بالحرارة، وأن الأرض تدور حول الشمس، لأنها حقائق أثبت العلم صدقها، ولكنها تعتبرها حقائق صادقة ما دام ليس هناك ما يثبت عكسها. ولا يثبت عكسها بدافع الرغبة والعواطف، ولكن بالدليل العلمي المنطقي. لأن غاية النسبية الحقيقة العلمية التي تتطور، وليست الحقيقة المطلقة التي تغلق أبواب البحث، وتكبل الفكر. والدليل على ذلك أن العلم لم يعرف الانتصارات التي عرفها في جميع الميادين، إلا يوم عوض الدوغماتية الوثوقية المطلقة بالنسبية كمبدأ يقوم عليه.

كذلك لا تعني النسبية أن لكل انسان حقيقته، وهو المفهوم المنتشر عند أغلب الناس، لأن ذلك معناه عدم وجود الحقيقة. أن النسبية بالمفهوم العامي تقتل الحقيقة ولا تخدمها. إن كان لكل انسان رأيه الذي يحق له بالإدلاء به فعلا ولكن الرأي ليس الحقيقة ولكنه قد يؤدي إلى الحقيقة.

النسبية الوجه الآخر للوحدانية

يقوم الدين على مبدأ الوحدانية الإلهية الذي يعني أن الله وحيد في صفاته الكاملة المطلقة، لايشاركه فيها أي مخلوق من مخلوقاته. وإذا كان الله قد خلق الإنسان وأعطى له أحسن الصفات كالقدرة على



العلم والبصر والسمع والرحمة... وهي كلها من صفات الرحمان، تكريما وتبجيلا له، فهو بصر ناقص وعلم ناقص وسمع ناقص ورحمة ناقصة... لأن العالم والسامع والبصير والرحيم هو الله وحده. ومنه فكل ما يقوم به العبد، أو يصدر منه، بالنسبة لجميع المواضيع، وفي جميع الأحوال، لا يمكن أن يكون صادقا صدقا مطلقا، بل هو صادق صدقا نسبيا من حيث المبدأ. لذلك فالإيمان بمبدأ الوحدانية يستلزم الإيمان بنسبية الإنسان، خاصة لما يكون موضوع معرفته النصوص المقدسة وأحكام الله وإرادته. لأن الإنسان الناقص، لا يدرك علم الله المطلق وإرادته بشكل مطلق. لأنه إذا أدرك علم الله المطلق بشكل مطلق، يكون شريك الله في علمه المطلق، وشريك له في صفاته الكاملة، وهو ما لا يمكن طبقا لمبدأ الوحدانية.

ولهذا فمبدأ الوحدانية يستلزم نسبية القدرة الإنسانية على معرفة المعرفة الإلهية. وتكون النسبية بذلك، مبدأ ديني لأنها الوجه الآخر لمبدأ الوحدانية. الفرق بينهما أن الوحدانية تتعلق بالله وأعماله وعلمه وقدراته، والنسبية تتعلق بالإنسان وأعماله وعلمه وقدراته، والذي يؤمن بالأولى، يؤمن بالضرورة بالثانية.

لذلك فالاعتراف بنسبية القوانين الشرعية الفقهية والنظر إلى صدقها كصدق يحمل مبدئيا جزء من الخطأ، الذي تعلق بها يوم أخذها الإنسان من النصوص المقدسة وأدخلها فكره ليدركها ويفهمها، ثم أخرجها منه ليضعها في كتب التشريع، هو تطبيق وممارسة لمبدأ الوحدانية.

ولكن أغلبية المسلمين لا يعتبرون الأمر كذلك. لأن القوانين الشرعية العملية عندهم نهائية ومطلقة، لا تقبل أي شك أو تغيير فيها. بل يرون الشك فيها هو شك في الإرادة الإلهية والحقيقة الدينية. ولكن المشكل أنهم يعتبرون معرفتهم البشرية للأحكام الإلهية مطلقة.



إذا كان يمكن منطقيا وعقائديا أن يؤمن الشخص بمبدأ الوحدانية ويحكم على الشريعة الفقهية التي استنبطها الإنسان بفكره البشري بالإطلاقية. ما هي الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه المعادلة بين قوانين الشريعة الفقهية، والأحكام الشرعية الإلهية في فكر إسلامي يقوم على مبدأ التوحيد؟ لماذا يرفع المسلمون القوانين الشرعية التي استخلصوها بفكرهم وذكائهم من النصوص، إلى مرتبة العقيدة من حيث الصدق؟

هناك سببين يمكن أن نذكرهما: الأول هو الخوف من أن يكون الاعتراف بعدم الصدق المطلق بالقوانين الشرعية، التي استخلصوها من النصوص، حجة للاعتداء على الشريعة وذريعة للتخلي عن الدين. ما دامت الشريعة هي الوجه العملي للدين. لذلك فالمشكلة التي واجهها العلماء المسلمون منذ بداية الحركة التشريعية الإسلامية الأولى، هي كيفية إعطاء القوانين الشريعية العملية المصداقية التي تجعل المسلمين يطبقونها في استسلام وطواعية يضمن عدم التخلي عنها، وبالتالي حمايتها والحفاظ عليها.

السبب الثاني هو خوف المسلمين أن يكون المجتمع الإسلامي وسلوك المسلمين يوما، لا علاقة له بمجتمع الرسول وسلوك المسلمين الأوائل. لأن الاعتراف بنسبية المعرفة التشريعية بالنسبة للأحكام الشرعية، معناه عندهم فتح باب للتغير الغير المحدود في السلوك بل والدعوة إليه، وتكون نتيجة كل ذلك ابتعاد المسلمين شيئا فشيئا عن صورة المجتمع الأول الذي بناه الرسول (ص). وكان المسلمون الذين أحبوا الرسول (ص) لا يتصورون مجتمعا إسلاميا إلا على الصورة التي كان عليها مجتمعه أو مجتمع المسلمين الأوائل التي هي عندهم صورة مجتمع الرسول (ص). فكان السؤال الذي شغلهم هو كيفية الحفاظ على الصورة الأولى للمجتمع الإسلامي التي عرفها



المسلمون؟ وهو سؤال لا ينفصل عن السؤال الأول، بل يتممه ليعبرا معا عن المشكلة التي واجهها المسلمون منذ البداية الأولى والسريعة للتغيرات التي طرأت على مجتمعهم، وتزال المشكلة الأساسية التي توجه الفكر الإسلامي الحديث إلى حد بعيد. مما يجعل مجرد الحديث عن النسبية في القوانين الشرعية يثير ردود أفعال كثيرة.

لذلك كان الحل الذي توصل إليه المسلمون هو ضرورة جعل الشريعة العملية في مؤمن من تغيرات الظروف وتطور الإنسان والمجتمعات، وإعطائها مكانة في نفوس الناس تلغي كل تردد إزاءها، وتزيح كل رغبة في التخلي عن تطبيق قانون من قوانينها. الأمر الذي لن يتحقق لها إلا إذا بلغت المصداقية الكاملة المطلقة التي تزيل عن نفوس الناس كل شك إزاءها، وتجعلهم يطبقونها في استسلام وطواعية. أما السبيل الوحيد لبلوغها تلك المصداقية فهو رفعها إلى مرتبة الأحكام الإلهية، وجعلها صورة صادقة لها بل معادلة لها من حيث الصدق، وبالتالي من حيث القداسة أيضا. وذلك عن طريق وضع ستار فكري ابستيمولوجي عن كل ما فيها من جانب بشري، فلا يراه الإنسان المسلم. وأسندت هذه المهمة للفلسفة الظاهرية وأسلوبها النقلي التي تقدم القوانين الشريعة، التي هي نتيجة للعمل الفكري البشري الذي يفسر النصوص القرآنية ويستنبط الأحكام منها، على أنها الأحكام الشرعية الإلهية بعينها على أساس أن التفسير الظاهري ينقل المعاني القرآنية الواضحة مثلما وردت في النصوص. والذين تولوا مهمة نقلها هم العلماء الذين ذكرهم الله في القرآن، لما يمتازون به من قدرات تمكنهم من نقل حقيقته للناس في أمانة وإخلاص. وبالتالي فأي شك في صدق الشريعة العملية التي استخلصها العلماء مهما كان ضئيلا ليس مقبولا، لأنه يعني الشك في الأحكام الشرعية الإلهية والحقيقة الدينية، والشك في العلماء الذين ميزهم الله مثلما تبين النصوص.



وكان هذا الموقف ردا على تاريخية ونسبية الشريعة العملية والقراءة المتعددة للنص القرآني التي نادى بها بعض المفكرين المعاصرين، كطاهر الحداد وألفة يوسف ونصر حامد أبو زيد وغيرهم، والتي يعتبرها بعض علماء الدين نفي للحقيقة الدينية. لأن القراءة المتعددة عندهم تعني الحقيقة المتعددة، والحقيقة المتعددة تقتل الحقيقة.

لكن الواجب نحو العقيدة التي أقمنا العهد على التصديق المطلق بها، يحتم علينا أن نسأل أنفسنا في كل ما نقوم به نحو ديننا وشريعتنا، لنعرف ما هو موقف العقيدة منه، وهل نحن احترمنا عقيدتنا في ذلك أم لا؟ ما دامت العقيدة هي الأساس الذي يقوم عليه إسلامنا؟ وبالتالي مهما كانت نية المسلم وغايته في تعامله مع دينه وشريعته شريفة ومخلصة، فإن ذلك لا يجب أن يكون على حساب العقيدة بحال من الأحوال. لأنه مثلما قلنا، إذا شبهنا الإسلام بالبنيان، فإن العقيدة هي أساسه، ولا يمكن أن يصح البنيان إذا لم يصح الأساس.

إذا كان التفسير الظاهري الحرفي للنص القرآني الذي ينقل معناه كما هو بالضبط لا يوجد لتعارضه مع مفهوم التفسير نفسه، وإذا كانت كل معرفة للأحكام الشرعية الإلهية تمر بالفهم والتفسير البشريين، وكل استنباط للقوانين الشرعية العملية يعتمد على هذا التفسير والفهم، فإنه لا يوجد أي سبيل لجعل القوانين الشرعية مطلقة وكاملة إلا سبيل إضفاء صفات الكمال على الإنسان الذي قام بعمل الفهم والاستنباط الأحكام.

كذلك إذا كان الرسول (ص) لم يدون سنته، وما وصلنا من سنته يعود إلى فضل الإنسان الذي قام بجمعها ونقدها وغربلتها، لا تكون السنة مطلقة ويكون الاستسلام لها ملزما، إلا في حالة إضافة الكمال على هذا الإنسان الذي قام بهذا العمل، واعتبار النتائج التي توصل إليها عندما حكم على حديث أنه صحيح أم موضوع أو ضعيف



مطلقة. الأمر الذي يجعلنا في حالة من التفكير والسلوك والعمل متناقضة تماما مع عقيدة التوحيد التي آمنا بها. لأن الكمال والإطلاقية من صفات الله التي منعنا أنفسنا من أن نصف بها مخلوقا غيره.

كذلك فإن المعادلة المطلقة بين الأحكام الشرعية المستخلصة من النصوص والأحام الشرعية الموجودة في كتب التشريع والفقه، التي توصل إليها الإنسان بفهمه وصاغها بتعبيره، بحيث تكون الأولى هي الثانية، تتضمن خطر احتمال أن يقول الإنسان عن الله ما لم يقله، مادام الإنسان معرض للخطأ، أو أن ينسب أخطاء فهمه البشري ومحدودية قدراته الذكائية والتصورية لله تعالى.

هكذا إذا كان الاعتراف بنسبية معرفتنا البشرية للشريعة الإلهية فيه احتمال أن يتمرد بعض الناس عن الشريعة، أو أن لا يطبقها المسلمون من الأجيال اللاحقة بنفس الصورة ونفس الكيفية التي طبقها بها المسلمون من الأجيال الأولى، فإن خطر عدم الاعتراف بها هو الوقوع في التناقض مع مبدأ الوحدانية. فما هو الحل؟

الحل يتطلب شرطين: الأول يتعلق بفهم الإنسان المسلم لمدلول النسبية وغايتها العلمية والدينية. لأن النسبية لا تعني أن لكل انسان حقيقته أي أن الحقيقة تعبير عن ذاتية الإنسان، ولا تعني نفيها لعدم قدرة الفكر البشري على بلوغها. ولكنها تعني أن الحقيقة تخضع لمنهج عمل وبحث وتحقيق مع نفي قدرة الفكر على بلوغها بشكل مطلق. وبالتالي فالنسبية تنفي القدرة الإنسانية المطلقة، ولا تنفي الحقيقة.

لو كانت النسبية تعني نفي العلم والحقيقة العلمية، لما آمن الإنسان المعاصر بالعلم هذا الإيمان القوي وحقق هذه الانتصارات الباهرة، بعد أن جعل من النسبية المبدأ الذي يقوم عليه العلم والروح العلمية. كذلك لا تنفي النسبية الدينية الشريعة الفقهية والمعرفة التشريعية،



ولكن تنفي المعرفة البشرية المطلقة لها، التي تجعل منها شريعة مساوية لشريعة الله كمالا وقداسة.

إن النسبية الدينية لا تقلل من شأن العلماء، ولا تتنكر لدورهم المعرفي والديني. فلكل علم علماؤه، ولكل مجتمع نخبته والمعرفة مراتب، والناس ينتمون إلى هذه المراتب كل حسب إمكانياته العلمية وحصيلته المعرفية. لكنها تنكر، حفاظا على مبدأ الوحدانية، أن يكون العلماء ورثة الأنبياء لأنه لا يوحي إليهم. ما دام الوحي انقطع على يد آخر الأنبياء محمدا طبقا للمبدأ الثاني للعقيدة الإسلامية. أما إذا كانت هذه العبارة (العلماء ورثة الانبياء) تعني أنهم يحبون الله ويخافونه، مثلما أحبه الأنبياء وأخافوه، مما يجعلهم لا يقولون إلا ما يرونه صادقا، فإن هذا لا يضفي على صدقهم الإطلاقية، ولا ينزع منهم طابعهم البشري، مهما بلغوا من العلم والتقوى أعلى درجات. لأن العلماء «لايملكون قراءة مثالية نهائية للقرآن، وإنما هم يمثلون ذواتهم المحدودة النسبية مثلما تمثل ذواتنا المحدودة النسبية».[43] لأن قداسة موضوع المعرفة، لا يستلزم قداسة الذات العارفة.

كذلك لا يعني الشك الذي يحتفظ به الفكر الذي يؤمن بالنسبية، إزاء المعرفة البشرية للشريعة إنكار لقدرة الإنسان على فهم النصوص، أو إنكار للتفسير، وليس دعوة للتخلي عن البحث في علوم الدين، لأن الفهم والتفسير هما السبيلان الوحيدان لبيان وتوضيح المعاني القرآنية، وتوصيلها للناس من أجل تطبيقها لتحقيق الإسلام في سلوك الناس وحياتهم.

كذلك لا تعني النسبية عدم أخذ المسلمين بالسنة أو عدم الاهتداء بها في حياتهم. ولكن تعني فقط أنها سنة الرسول (ص) التي وصلتنا

---

43 - ألفة يوسف، حيرة مسلمة، نص الغلاف.



بفصل عمل علماء نقدرهم كل التقدير دون أن نغلق أبواب البحث والنقد. ويكون ذلك بمثابة الحاجز النفسي الذي يمنعنا من أن نعتبرها يقينية ومؤكدة، وكأنها خرجت من فم الرسول ووصلت آذاننا. لأن الإنسان، الذي أوصلنا إياها، ناقص، والخطأ يتسرب إلى الناقض شاء أم أبى.

إن النسبية التي تخدم الدين هي النسبية العلمية التي تختلف عن اللاأدرية المطلقة والريب المطلق، اللذان ينفيان الحقيقة، وتختلف أيضا عن النسبية العامية التي تجعل المعرفة تخضع لمزاج الشخص وميوله وعواطفه، فيقول ما يريد ومتى يريد. لأن تلك النسبية تقضي على العلم والمعرفة والحقيقة. بينما تعترف النسبية العلمية بالمعرفة البشرية إذا توفرت فيها الشروط العلمية للبحث العلمي في الدين والشريعة. ولكنها تعتبرها معرفة صادقة تحمل نسبة من عدم الصدق من حيث المبدأ. ما دام مبدأ النسبية البشرية ليس إلا الوجه الآخر لمبدأ الوحدانية.

ولكن تمنع النسبية الفكر أن يحكم على المعرفة بالكذب أو الخطأ، ما لم يكن هناك دليل علمي منطقي على كذبها أو خطئها. بهذا فقط نضع حدا فاصلا بين المعرفة الدينية العلمية والمعرفة الدينية العامية التي تخضع لأهواء الناس ورغباتهم.

ينوه البعض بمبدأ الاختلاف في الدين على أنه دليل إلى أن النسبية في الدين معروفة لدى العلماء من القديم.

الحقيقة أن المسلمين يختلفون فعلا، ويكفينا أدلة على ذلك الاختلاف بين السنة والشيعة، وبين السنة فيما بينهم، وكذلك الشيعة فيما بينهم إلى آخره. والحقيقة أن هذا الاختلاف أثرى الفكر الإسلامي وأغناه بتعدد الرؤى، ولكنه مزق المسلمين أيضا. لأنه في هذا الاختلاف يعتبر كل فريق نفسه أنه أدرك العلم المطلق النهائي، وتفسيره هو التفسير الذي لا تفسير بعده وهو السبب الأول للنزاعات



والحروب بينهم. بينما تعني النسبية أن الشخص يعتقد أن معرفته هو التي تكون نسبية مهما اثبتت له الأدلة وتحصل على إتفاق الناس.

الشرط الثاني يتعلق بضرورة فهم الفلسفة الحركية للإسلام فهما صحيحا، يعرف من خلاله المسلم أن دينه ليس دين جمود، وإنما دين حياة وحركة ونمو وتطور وكذلك يجب أن يكون.

لا بد أن يتذكر المسلمون أن إسلام المجتمع الإسلامي الأول، لم يكن يوما دين ثبات أو جمود، وأنه عبر عن حركته وحيويته أيام الرسول (ص) حين تغيرت الأحكام الشرعية، عندما تغيرت أحوال الناس، وطرائق الحياة وأطوارها. فنسخت بعض الأحكام أحكاما أخرى تستبدلها في مهمة تنظيم المجتمع ، بعد أن أصبحت الأولى لا تناسب أحوال الناس وملابسات الظروف، أو أن الناس أصبحوا على استعداد نفسي واجتماعي أكثر، لفهم الثانية وتقبلها. واستمرت تلك الحركية الحيوية أيام الصحابة رضوان الله عليهم، بما قاموا به من اجتهادات لمواجهة كل التغيرات والأحوال. لم يقل الصحابة للناس لاتتغيروا لأن الشريعة لا يجب أن تتغير، أو أن المجتمع الإسلامي يجب أن يبقى على حالته الأولى. لأن ذلك معناه عدم الفهم أن الشريعة الإسلامية أبعاد ومبادئ عامة، قبل أن تكون أحكاما جزئية خاصة بحالة أو بأخرى. والتمسك بتلك الأبعاد العامة والمبادئ الأخلاقية هي التي تمكن الإسلام أن يساير حياة المسلمين في صيرورتهم التاريخية. لأن الحفاظ على تلك الابعاد لا يمكن أن يتحقق إلا بتغيير الأحكام حين تتغير الظروف. في حين أن التمسك بالأحكام واعتبارها مطلقة ثابتة يدل على عدم العناية بهذه الأبعاد والمبادئ مما يتعارض مع روح الإسلام وفلسفته. وذلك هو الذي يضر بالإسلام وليس التغير في الأحكام الشرعية من أجل الحفاظ على العدل والكرامة الإنسانية والاعتراف بسنة الحياة وطبيعة الإنسان.



إذا كان المجتمع الإسلامي الأول قد طبق الإسلام الذي يناسب ثقافته وظروفه النفسية والاجتماعية، فمن حق المسلمين في جميع العصور، أن يطبقوا الإسلام الذي يناسب ثقافتهم وظروفهم النفسية والإجتماعية، حتى لايكون الإسلام في واد وهم في واد آخر. ولا يتحقق ذلك إلا يوم يقتنع المسلمون أن كلام الله هو القرآن، وليس تفسير القرآن، وأن الأحكام الشرعية الفقهية العملية ليست أحكام الله الموجودة في النصوص، وإنما أحكام الله التي توصلوا إليها بفضل التفسير الذي هو عمل فكر الإنسان الذي يرتبط بكل كيانه الإنساني وذاتيته المفكرة، التي ترتبط بدورها بالإطار الاجتماعي والتاريخي الذي ينتمي إليه.

ولما يعتبروا أن كل هذا العمل البشري في سبيل الدين والشريعة نسبيا، مهما كانت درجة قدرة الإنسان على الفهم والتفسير، ومهما كانت حصيلته العلمية، وكانت تقواه وحبه لله ولدينه، وذلك هو السبيل الوحيد إذا أرادوا أن لا يتناقضوا مع مبدأ الوحدانية.

لا بد على الإنسان المسلم أن يكون قادرا على التمييز بين الشك في الأحكام الشرعية الإلهية الخالصة، والشك في الأحكام التشريعية التي استنبطها الإنسان من النصوص. لأن الأحكام الأولى واردة في كتاب آمن به أنه كتاب الله تعالى. وتكون بذلك كاملة ومطلقة، لأنها صدرت من كامل مطلق، لا يكون ناقصا أو يتسرب إليه النقص بوجه من الوجوه. مما ينفي أي شك فيها لأن الشك فيها هو الشك في الله وإرادته.

أما الأحكام الثانية فهي قد تكون الأحكام الإلهية ولكن بالمنظور والفهم البشريين. والشك يكون في هذا الجانب البشري الذي تعلق بها حين انتقلت من النصوص المقدسة إلى فكر الإنسان ثم إلى كتب الفقه والتشريع. بشرط أن يميز الإنسان أيضا بين الشك المطلق الذي لا علاقة



له بالنسبية، والشك النسبي الذي لا يمنعه من الأخذ بالمعرفة دون أن يعتبرها مطلقة. مما ينفي أية معادلة مطلقة بين المعنى الأصلي للنصوص القرآنية، والمعنى المستخلص منها بعد عمليتي التفسير والفهم، وبين الأحكام الشرعية الإلهية والقوانين الشرعية التي استنبطها الإنسان منها. فالأول علم الله وإرادته وأحكامه، بينما الثاني علم الله وإرادته وأحكامه مثلما فهمها الإنسان وعلى قدر استطاعته وقدرته البشريتين، وإن كانت معرفة الناس درجات غير متساوية، ومراتب متباينة.

إن النسبية في الدين أحسن سبيل لتحقيق الحقيقة الدينية التي هي حقيقة الله الذي لا يشبهه أي أحد.

لن يغير الأخذ بالنسبية كمبدأ ديني من علاقة الإنسان المؤمن بدينه وربه شيئا، لكنه فقط يعلمه التصريح بها والتعبير عنها تعبيرا علميا. لأنه لا يوجد هناك من يهتم بالبحث في معاني النصوص وأحكامها، ولا يشعر بعجزه البشري وقلة إمكانياته الفكرية البشرية ونقصها، التي تمنعه من الثقة المطلقة بمعرفته لكتاب الله وأحكامه. ولا شك أن هذا الشعور هو الذي جعل بعض العلماء ينهون كلامهم ب «والعلم لله» لذلك فالأخذ بالنسبية في مجال الدين والشريعة ليس إلا اعتراف بها ورفع الستار عن هذا النقص الذي يشعر به الإنسان بينه وبين نفسه بلا عقدة ولا خوف. ولا خوف على إيمان المسلم لأن ما لم يؤثر على إيمانه ولم يمنعه من العمل يوم كان يشعر بنقصه البشري، لن يمنعه من الإيمان والعمل لما يعترف به بصراحة خالية من كل نفاق.

إن النسبية تجعل الإنسان يعترف بأن عمله في سبيل الحقيقة الدينية والتشريعية لم ينته، ويؤمن بضرورة الاستمرار في العمل والبحث، إذا أراد الاقتراب أكثر فأكثر من الحقيقة الإلهية والاحكمة الربانية.

أما عن «إلا» و«استثناء» التي تتوقف عندها النسبية، فهي تخص آيات العقيدة والتوحيد التي لا يتسرب إليها الشك أبدا، ولم يحدث



عليها تغييرا أو نسخا، لا أيام الرسول (ص) ولا بعده، ولن يحدث في المستقبل ما دام الإسلام باقيا. لأنها القاعدة التي يقوم الإسلام و أصل الأحكام الشرعية الإسلامية جميعها.

إن اعتبار الآيات المتعلقة بأمور الناس الإجتماعية كأحكام الزواج والطلاق وأهل الذمة والمرأة والعبيد والميراث، هي الآيات المحكمات وأحكامها هي أحكام ثابتة مطلقة لا تتغير، يستدعي تحفظات. لأنها مهما كانت محكمة فإن آيات العقيدة أحكم منها، وأمامها تفقد إحكامها. والدليل على ذلك أن المسلمين لا يتفقون كلهم في فهم معانيها. وكل كبير أمام كبير أكبر منه فهو صغير. لذلك إذا كان حل النزاعات بين المسلمين، يكون بردها إلى أحكم آيات الله كما يقول العلماء، فإن أحكم آيات الله تعالى، هي آيات العقيدة والتوحيد.

عندما يرجع المسلمون إلى آيات العقيدة والتوحيد يتذكرون أن الكمال الله وحده، وأن الناس معرضون للخطأ، في فهمهم لآيات القرآن واستنباطهم للأحكام الشرعية منها، فيتوقفون عن التشدد في الآراء، وإدعاء العلم المطلق، ويؤمنون بالنسبة ويتسلحون بالتواضع الذي يمنعهم أن يحكموا على غيرهم من المسلمين بالكفر والخروج عن الدين لأنهم خالفوهم في الرأي. يقول الرسول (ص) في حديث له: «ما تواضع أحد لله، إلا رفعه».[44] والتواضع لله يكون عن طريق تعظيمه وتصغير النفس أمامه. عندما يتواضع الإنسان لا يستطيع أن يجزم القول بأن علم الله هو هذا بالضبط وإرادته هي تلك بالضبط، أو يشهد أن الله أراد بالقول هذا بالضبط مثلما يجزم الماتريدي.

إن الإنسان المتواضع لله يقول أنه يحاول فهم كتاب الله، والأحكام الشرعية التي استنبطها منه هي الأحكام الإلهية مثلما فهمها. أما الذي

---

44 - رواه مسلم من حديث أبي هريرة. مأخوذ من كتاب مكاشفة القلوب لأبي حامد الغزالي، ص 188.



يقول هذه هي أحكام الله، ومن خالفها خالف الله، فهذا ليس من التواضع في شيء. لذلك فلا بد أن ندرك أن عبارة «الأحكام الشرعية العملية إلهية». تعني أنها مستمدة من النصوص القرآنية، ولا تعني أنها الأحكام الإلهية نفسها، إذا أردنا أن لا نقع في التناقض مع مبدأ الوحدانية.

لكن الأغلبية الساحقة من المسلمين، العامة والخاصة منهم، يفضلون المعنى الثاني ويرفعون الشريعة العملية المستنبطة إلى مرتبة العقيدة من حيث الكمال والقداسة، بعد أن آمنوا بمبدأ الوحدانية فوقعوا بذلك في التناقض.

لا يمكن للفكر العقلاني الذي يحترم العقل وقوانين المنطقية أن يقع في مثل هذا التناقض والأخطاء المنطقية. لأن وظيفة العقل الذي يراقبه عند قيامه بعمليه التفكير، مثلما رأينا، هي السهر على احترام التناسق والتماسك بين الأفكار والقضايا عند الاستدلال.

لذلك منطقيا إذا حكم الفكر أن القضية: «الله الواحد هو الكائن المطلق الوحيد». صادقة، فإن العقل طبقا لقوانينه المنطقية ومراعاة للتناسق بين الأفكار، يمنعه أن يحكم في نفس الوقت على القضية التي تقول أن «الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من النصوص بفضل الفكر البشري مطلقة» بالصدق أيضا. لأن صدقها ينفي صدق القضية الأولى. ويكون الفكر قد تناقض مع نفسه، لأنه يحكم على صدق قضية ثم ينفيها في نفس الوقت، وهو ما لا يقبله العقل طبقا لمبدأ عدم التناقض.

لذلك إذا حكم الفكر بصدق القضية الأولى، فهو لا يستطيع مراعاة، دائما لنفس التناسق والتماسك بين الأفكار والقضايا سوى أن يحكم بكذب القضية الثانية.

إذا كان الإسلام يحتاج إلى الشريعة لكي يكتمل جانبه التطبيقي، فإن الفكر العقلاني يحكم عليها في هذه الحالة، إذا استوفت شروط البحث العلمي، بالصدق النسبي.



إن الحكم المطلق علي أي عمل قام به الإنسان مهما كان موضوعه، يستلزم نفي مبدأ الوحدانية، ونفي مبدأ الوحدانية غير ممكن بالنسبة للفكر الذي يقوم تفكيره على قضية أن الله واحد التوحيد لا الله غيره. لأن مبدأ الوحدانية هو الأساس الذي يقوم عليه الإسلام كدين. لذلك فإن السبيل الوحيد لتجنب الوقوع في التناقض مع هذا المبدأ هو الحكم بنسبية الفهم البشري للنصوص والأحكام الشرعية المستنبطة منها.

كذلك يقوم الإسلام على مبدأ أن الرسول محمدا هو آخر الأنبياء مما يعني أن الوحي ينقطع بموته.

لذلك فأية محاول لرفع بعض الناس، مهما كانت مكانتهم العلمية، إلى مرتبة الأنبياء من حيث الصدق، معناه نزول الوحي عليهم. ما دام صدق الأنبياء ليس من عندهم كبشر وإنما يستمدونه من الوحي الذي ينزل عليهم. وهذا تناقض لا يقبله العقل أيضا.

هكذا تضمن القوانين العقلية عدم وقوع الفكر، حين يتناول الاسلام موضوعا له، عدم الوقوع في التناقض مع العقيدة أساس الاسلام، وإن كان التناقض ليس مع العقيدة فقط، وإنما يكون التناقض كلما غاب التناسق والترابط المنطقي في كل مراحل عملية التفكير والاستدلال.

وإذا حدث أن وقع الفكر، الذي يحترم قوانين العقل، في التناقض فهو سيشعر بالقلق الذي يكون دليلا له على أن هناك شيء لا يسير على ما يرام في عملية تفكيره، فيعمد إلى مراجعة نفسه وتصحيح خطإه. أما الفكر الذي يقع في التناقض ولا يجد من ينبهه إلى ذلك، فهو فكر عطل عمل العقل فيه. فأصبح التناقض والفساد في الاستدلال والبناء الفكري أمور عادية بالنسبة له، فلا ينتبه إليها ولا يقلق منها.

بدأ تعطيل العقل في فكر المسلمين يوم حكموا أن العقل منهج للفلسفة وليس منهجا للدين والشريعة. فحاربوه ورفضوا أن يحدثهم عن أخطائهم المنطقية، بحجة الحفاظ على الدين.



فكانت النتيجة أنهم تناقضوا مع الدين واضروا به، حين تناقضوا خاصة مع مبادىء العقيدة أخطر تلك التناقضات كلها.

لا نريد بهذا الكلام أن نشكك في حب المسلمين لدينهم وإخلاصهم له. ولكن العاطفة سواء كانت حب أو خوف، إذا تركت لها السيادة في التعامل مع الدين وتحديد علاقة المؤمن به، قد تضر بالدين أكثر ما تنفعه.

لا يكفي أن يقول شخص أنه يحب الدين ويريد حمايته، والحفاظ عليه، لكي يحق له أن يفعل ما يريد ويقول ما يريد ويستعمل الوسيلة التي يريد. إن الغاية لا تبرر الوسيلة دائما.

إذا كانت حقيقة الدين أولا عقيدة توحيد يؤمن بها الشخص إيمانا مطلقا، وعليها يبنى شريعته ومعرفته الدينية، فإن حماية الدين لا تتحقق إلا بحماية هذه العقيدة التوحيدية من كل اعتداء عليها. والحفاظ عليها لا يكون بالشهادة بها مرات عديدة في اليوم فحسب، ولكن بعدم التناقض معها عند التفكير والتطبيق أيضا.

هكذا فإذا ابعاد العقل عن الاسلام وابطال العقلانية في تفكير المسلمين قد أضر بالإسلام عقيدة وشريعة، فإن العودة إلى العقل وقوانينه كمنهجية تنظيم للفكر، تحميه من الوقوع في التناقض مع العقيدة وواقع المسلمين والمبادئ الأخلاقية، أضحت ضرورية.

لكن العودة إلى العقل ليست مشروطة بقدرته على اثبات وجود الله وأمور النبوة مثلما اعتقد رجال الدين والكثير من الفلاسفة. لأن ذلك معناه مطالبة العقل بما هو ليس في مقدوره أو خارج امكانياته. والدليل على ذلك أن كل البراهين التي قدمها العقل من أجل اثبات وجود الله لم تكن مقنعة بل كانت قابلة للنقد. ثم إن نفس تلك القوانين العقلية التي استعملت من أجل إثبات وجود الله استعملها الموحدون لإثبات عدم وجوده. السبب الذي جعل المؤمنون يفقدون الثقة



بالعقل ويحكمون عليه بإحداث الفساد في الدين. وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه ابن رشد في القرن الثاني عشر حين أراد أن يجعل هو أيضا، التوفيق بين العقل والدين يمر بقدرة العقل على إثبات وجود الله. هكذا فإن ابن رشد الذي أراد رد الاعتبار للعقل قد أضر به. فقضى بذلك على ما تبقى من العقل، إن تبقى، في الفكر الإسلامي. إذا كان المسلمون قد حملوا العقل مسؤولية خطا هو بريء منه، فإن التاريخ يحمل هؤلاء المفكرين والفلاسفة مسؤولية ما آلت إليه وضعية العقل في تفكير المسلمين.

لو كان عجز العقل عن البرهنة على القضايا الأساسية التي يقوم عليها العلم، يؤدي إلى الفصل بينه وبين ذلك العلم، لحجة أنه لا يصلح لدراسته، لكان أول علم نفصله عن العقل هي الرياضيات. لأن الرياضيات لم تتمكن، إلى يومنا هذا، من إثبات صدق القضايا الأساسية التي تقوم عليها. فهي لا تستطيع أن تقول لنا إذا كان مجموع زوايا المثلث يساوي 180 درجة أو أكثر أو أقل. رغم ذلك تكون الرياضيات وتبقى أكثر العلوم عقلانية بل هي علم العقل.

إن العقل يقبل أحيانا قضايا دون اثبات صدقها أو كذبها لسبب واحد أن الفكر يحتاج إليها لبناء علمه. وهو ما نسميه بالمسلمات. والمسلمة هي القضية التي ياخذ بها الفكر على انها صادقة دون أن يكون له أي دليل قاطع على صدقها. شرطه الوحيد أن لا تكون متناقضة مع حقائق العلم وقوانين المنطق والعقل، وأن يكون هو قادرا أن يجعلها قاعدة لبناء العلم، دون أن يقع في تناقض معها. وكأن العقل يقيم اتفاقا مع الفكر، يقول له: «أقبل ما تقترحه من قضايا، ولو لم أستطع أن أجد لها تبريرا منطقيا، ولكن بشرط أن لا أجد فيها أيضا، ما يخالف قوانيني المنطقية، ومهمتي أن أراقبك كي لا تتناقض معها بعد ذلك، لكي يكون البنيان متناسقا مع أساسه، ومتماسكا بين قضاياه، ويكون علما منطقيا صحيحا.»



كذلك ليس دور العقل في ميدان الدين أن يبرهن على المبادئ العقائدية لأن تلك يؤمن بها المؤمن إيمانا. والإيمان (بتلك المبادىء) تصديق من دون أي الحاجة إلى البرهنة والدليل. وهو ما تعنيه العبارة: الإيمان بالعقيدة مسالة قلب وليست مسألة عقل. أما عن دور العقل فلا يتعدى السهر على أن لا يتناقض الفكر مع تلك المبادئ في كل ما يقوم به من بحث (تفسير وتشريع) حين يأخذ الإسلام موضوعا له حتى يكون البنيان متناسقا في مختلف لبناته ويكون متناسقا، خاصة، مع الأساس لأن الغاية الأولى، عند البحث في أمور الدين، هي الحفاظ على العقيدة، الأساس الذي يقوم عليها الإسلام كدين.



المراجع

- الاتجاه العقلي في التفسير، **نصر حامد أبو زيد**، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، الركز الثقافي العربي،الطبعة الخامسة 2006.
- القرآن الكريم، نسخة وزارة الشؤون الدينية الجزائرية.
- النص والسلطة والحقيقة، **نصر حامد أبو زيد**، الركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة 2006.
- كيف نتعامل مع القرآن الكريم، **يوسف القرضاوي**، دار الشروق.
- من أجل صحة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، **يوسف القرضاوي**، دار الشروق.
- وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي، **محمد عابد الجابري**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت 2004.
- الإسلام والمرأة واقع وآفاق، **خديجة صبار**، إفريقيا الشرق، 1992.
- عقيدة المؤمن، **أبو بكر جابر الجزائري**، دار القطب العلمية. بيروت.
- إسلام المجددين، **محمد حمزة**، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة بيروت.
- المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، **نضال عبد القادر صالح**، دار الطليعة.
- الإتقان في علوم القرآن، **السيوطي**، دار الفكر، 2005.
- شبهات حول الإسلام، **محمد قطب**، دار الشروق، الطبعة الثالثة عشر 1980.
- تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا،دار الكتاب اللبناني.
- الفكر العربي في القرن العشرين، **شاكر النابولسي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.



- العقل والشريعة، **مهدي فضل الله**، دار الطليعة بيروت.
- المقدمة، **ابن خلدون**، الدار الذهبية.
- كتاب التوحيد، **عمر العرباوي**.
- **محمد شحرور**، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي.
- **الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي**، أعلام السنة المنشورة.
- **ابن تيمية**، العلم والعمل.
- أصول الفلسفة العربية، **يوحنا قمير**، دار المشرق.
- **مركز دراسات الوحدة العربية**، مكانة العقل في الفكر العربي، المجتمع العلمي العراقي، الطبعة الثالثة، بيروت 2004.
- موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات بيروت - باريس
- **الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي**، أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة، دار الريحانة الجزائر.
- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، دار سراس للنشر، تونس.
- نقد الحقيقة، **علي حرب**، ص 10، المركز الثقافي العربي.

- *L'islam tolérant ou intolérant*, Mustapha Cherif, Odile Jacob.
- *Lois d'Allah lois des hommes*, Tarek Oubrou et Leila Babés, Albin Michel.
- *A la recherche de la vérité*, Malbranche.
- *La foi musulmane*, Hassan Ayoub, traduction de Salahedine Kachrid et Hassan Amdounie et Asmaa Godin, éditions Al Qalam, 2002.



الفهرس




مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

تم الطبع بمطابع أفريقيا الشرق 2015
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور، الدار البيضاء
الهاتف: 04 95 25 22 05 / 13 98 25 22 05
الفاكس: 20 29 25 22 05 / 80 00 44 22 05
مكتب التصفيف الفني:
الهاتف:54 / 53 67 29 22 05 الفاكس: 72 38 48 22 05
البريد الإلكتروني: E-Mail: africorient@yahoo.fr
www.afrique-orient.com



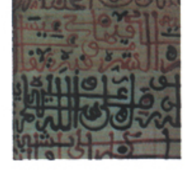
تعطيل العقل في الفكر الإسلامي

يخدم الإسلام أم يضر به ؟

إن ما يجب أن لا يغفل عنه أي مسلم أو مسلمة، في خضم الصراعات والنزاعات المذهبية الإجتماعية والسياسية، أن الإسلام عقيدة أولا. لذلك فمن الناحية المنطقية والدينية، ما دام الإنسان مؤمنا بهذه العقيدة، وما دام فكره لم يتراجع عن التصديق بها، فإن كل قول أو فعل يصدر منه، لابد أن لا يتناقض معها، لأنها الأساس الذي يقوم عليها الإسلام ويتم بموجبه انتماؤه هو له. إن الذي يعصم الفكر من الوقوع في التناقض ويمنعه من ارتكاب الأخطاء المنطقية، التي تجعل قضايا الفكر ليست متناسقة فيما بينها، وتجعل البنيان يتعارض مع الأساس، هو العقل وقوانينه المنطقية. إذا كان المسلمون لا يرضون عن بعض آراء الفلاسفة أو كلها، فهذا ليس حجة لإنكار العقل. لأن العقل ليس منهجا للفلسفة، وإنما هو منهج للفكر الذي، عندما يبحث عن الحقيقة، لا يحب التناقض.



05-10-2017



251 Détail d'un recueil de citations et de prières calligraphie par Al-Qandussi, XIXe siècle.

ISBN 9981-25-786-3

